عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۲۲

گردآوری و تدوین

دکتر سیّدمصطفی آزمایش

آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ ـ
عــرفان ایــران: مـجموعه مـقالات (۲۲) / گـردآوری و تـدوین مـصطفی آزمایش. ــ تهران: حقیقت، ۱۳۸۴.
۱۴۹ ص. : جدول.
ISBN: 964-7040-68-7 : ۱۰۰۰۰ ریال
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. عـرفان ـ ایـران ــ مـقالەها و خـطابەها. ۲. آداب طـریقت ــ مـقالەها و خطابەها. ۳. تصوف ــ مقالەها و خطابەها. الف. عنوان.
۲۹۷/۸۳ BP۲۸۶ / ۴۶ آ ۴۸۴۸۳۲ ع
کتابخانه ملی ایران ۷۷۰۳ ـ ۸۴ م

عرفان ایران : مجموعه مقالات (۲۲)

گردآوری و تدوین: دکتر سیّد مصطفی آزمایش
ناشر: انتشارات حقیقت؛ تهران، خیابان گاندی، خیابان نهم، پلاک ۲٤
صندوق پستی: تهران، ۳۳۵۷ـ۱۱۳٦۵
تلفن: ۸۷۷۲۵۲۹؛ فاکس: ۸۷۹۱٦۵۲
تلفن مرکز پخش: ۵٦۳۳۱۵۱
چاپ اوّل: زمستان ۱۳۸۳
تعداد: ۲۵۰۰ نسخه
چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه
قیمت: ۱۰۰۰ تومان
شابک: ۹٦٤ - ۷۰٤۰ - ٦۸ - ۷
ISBN: 964 - 7040 - 68 - 7

ــ لطفاً مقالات و مطالب خود را بـه نشـانی نـاشر بفرستید.
ــ آراء و نـظرهای مـندرج در مـقالات و مـطالبِ عرفان ایران ضرورتاً موردقبول گردآورندهٔ آن نیست.
ــ عرفان ایران در ویرایش و تلخیص مطالب مـجاز است.

فهرست مندرجات

مقالات ....

- **صلح ادیان** — دکتر حاج نورعلی تابنده — ۵
- **بحران تعریف در عرفان معاصر** — دکتر محمّد یوسف نیّری — ۱۰
- **عدول خواجهٔ طوسی در علم حق از قول مشّائیّه به قول اشراقیّه در شرح الاشارات** — منوچهر صدوقی سها — ۳۱
- **حکمت اشراقی، هم‌اندیشی ادیان و معنویّت عصر جدید** — محمّد کریمی زنجانی اصل — ۴۰
- **علم و معرفت: ابزار و کارکرد اجتماعی آن** — دکتر ح.ا. تنهائی — ۵۶
- **حضرت مریم(س) و حضرت فاطمه (س) در روایات کاتولیکی و شیعی** — کریس کلوسی، ترجمه: فرشته سخایی — ۷۲

هنر و عرفان ....

- **هنر خوشنویسی و نسبت آن با موسیقی** — آریاسب دادبه — ۹۳

معرّفی کتاب ....

- **مجموعهٔ عرفان در زمانه و زندگی ما** — ۱۰۶
- **مجموعه مقالات شاه نعمت الله ولی** — ۱۰۹
- **داستان‌ها و پیام‌های مثنوی** — ۱۱۳
- **کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام** — نوشته: پیر لوری، رضا کوهکن، زینب پودینه آقایی — ۱۱۷

گزارش ....

- **کنفرانس بنیاد هماهنگی ادیان و صلح جهانی** — حسینعلی کاشانی بیدختی — ۱۲۵
- **فهرست موضوعی مقالات عرفان ایران (از شماره ۱ الی ۲۰)** — ۱۳۷

صلح ادیان[1]

دکتر حاج نورعلی تابنده

بسم الله الرّحمن الرّحیم

خطاب اینجانب به کسانی است که در کنفرانس برگزار شده از جانب "بنیاد فرهنگی هماهنگی ادیان و صلح جهانی" گرد هم آمده‌اند. از اینکه بزرگانی از ادیان مختلف در این دوران به فکر صلح و هماهنگی و وفاق میان مذاهب و ادیان افتاده‌اند، بسیار خوشحال شدم. زیرا دین امری است که اعتقاد به آن را به زور و جبر نمی‌توان تحمیل کرد. بلکه هر یک از ما به‌طور آگاهانه آن را انتخاب کرده‌ایم. ماکه مسلمانیم اسلام را انتخاب کردیم و معتقدیم که اسلام آخرین دین الهی و کامل‌ترین همه ادیان است. ولی نمی‌توان این اعتقاد را به اجبار به دیگری تحمیل کرد، زیرا دیگری هم باید تحقیق و جستجو بکند تا یقیناً به این نتیجه برسد. بنابراین مادامی که پیروان ادیان به یک نتیجه واحد نرسیده‌اند، باید برای

---

۱. متن پیام به کنفرانس صلح ادیان که از جانب "بنیاد هماهنگی ادیان و صلح جهانی" در فروردین سال ۱۳۸٤ در هندوستان برگزار شد.

استقرار صلح جهانی، به همه این ادیـان احـترام گـذارد و بـه آنـها اهـمیّت داد و امکاناتی را برای آنان فراهم کرد که بتوانند جستجوی خودشان را ادامه بدهند تا در راه وحدت ادیان موفّق بشوند. ولی همان‌طور که گفته شد امروز نـمی‌توان از وحدت ادیان دم زد بی‌آنکه عقیدهٔ دیگری را محترم شمارد. لذا به‌همین دلیل من که معتقدم عرفان اسلامی در میان طریقه‌های عرفانی ادیان مختلف، مترّقی‌ترین عرفان هست، این اعتقاد خود را به دیگران تحمیل نمی‌کنم امّا امیدوارم سایرین هم به همین نتیجه برسند که من رسیده‌ام.

در دوران اخیر بسیاری از بزرگان و رهبران جهان متوجّه این مطلب شده‌اند. چنانکه پاپ فقید ژان پل دوم که انسانی دانا و متوجّه این نکات بود بعد از مدّت‌ها اختلاف بین فرق مسیحی، به بیت‌المقدّس رفت و با بزرگان ارتدکس نیز ملاقات کرد. پیروان ادیان در عین اینکه هیچ‌کدام نباید از اعتقادات دیـنی خـود دست بردارند، باید به اعتقادات دینی دیگران هم احترام بگذارند و همچنین باید با هم نحوه‌ای همکاری اجتماعی داشته باشند بدون اینکه عقاید خویش را ترک کنند و یا حتّی تـخفیف بـدهد و ایـن مـطلب بـاید در ذهـن هـمه مـتدیّنان وارد بشـود. خوشبختانه در عرفان اسلامی هـمواره ایـن مسأله مـورد تـوجّه بـوده و عـارفان مسلمان با پیروان دیگر ادیان معاشرت داشتند و به آنها احـترام مـی‌گذاردنـد. و کتب عرفانی نیز مؤیّد صدق این کلام است.

در عرفان اسلامی برای هر فردی شخصیّتی قائلند و به انسان‌ها این امکان را می‌دهند که تحقیق کنند و بفهمند و بعد از درک مطلب، اعتقادات خود را اختیار کنند، کمااینکه در ابتدای ورود اسلام به ایران شاهد این واقعیّت هستیم. درست است که اعراب، اوّل بار دین اسلام را پذیرفتند و بسیاری از ممالک اسلامی را فتح کردند ولی این صحیح نیست که بگوییم اعراب، ایران را فتح کردند، زیـرا ورود

اسلام به ایران تا حدود ری با جنگ و ستیز بود ولی بعد از آن مردم خودشان تعالیم اسلام را پذیرفتند و برمبنای آن عمل کردند. امّا چگونه به انتخاب اسلام رسیدند؟ چون در اسلام تعالیمی از قبیل اینکه انسان‌ها و حقوق آنها را باید محترم داشت و از آزادی بیان و عقیده حمایت کرد، این تعالیم را پسندیدند و به اسلام روی آوردند.

متأسّفانه در دنیای امروز جریان سیاست چنان غلبه پیداکرده است که تعالیم عالیه ادیان را نیز تحت سیطرهٔ خویش درآورده است. چنانکه دفاع از صلح نیز با اغراض سیاسی همراه است همانند طرفداری و حمایت از یک جناح و یا مخالفت با آن. بزرگان ادیان باید سعی کنند اعتقادات دینی از سیطره سیاست دور بشود و آلت دست هیچ یک از افکار و آراء مختلف سیاسی قرار نگیرند. البتّه انسان‌ها آزادند خودشان روش سیاسی و اجتماعی موردقبول خویش را انتخاب کنند و از جنبهٔ اعتقادی به یکی از ادیان الهی، متدیّن باشند ولی اینکه کسانی احساسات دینی را در هر قومی و هر ملّتی تحریک کنند و از آن استفاده کنند، چنانکه این امر امروزه در عالم سیاست متداول است، امر خطرناکی است که هم اعتقادات مردم را خراب می‌کند و هم امکان آن انتخاب اصلح را در اعتقادات برای مردم باقی نمی‌گذارد و حاصلش این است که جنگ بین پیروان ادیان را بیشتر می‌کند. به این جهت است که کار بنیاد هماهنگی دینی بسیار ضروری است و صلح جهانی هم امکانی است برای این قبیل بنیادها که به جستجو و انتخاب اصلح ادامه دهند. خیلی متشکّرم، والسّلام

* * *

اضافه کنم که من قبلاً از طرف جناب آقای ماهاریشی کاپیل ادوایت[1] رئیس

---

1. Maharishi Kapil Adwait

محترم بنیاد، نامه‌ای دریافت کردم که خبر این کنفرانس را داده بودند و از مخلص برای شرکت در آن دعوت کرده بودند و البتّه چون هر نامه‌ای را باید پاسخ داد من در پاسخ به این دعوت‌نامه، نامهٔ ذیل را به ایشان نوشتم:

جناب آقای ماهاریشی کاپیل ادوایت

۱۴ فروردین ۱۳۸٤، ۳ آوریل ۲۰۰۵

با عرض سلام صمیمانه، دعوت‌نامهٔ شرکت در کنفرانس بنیاد هماهنگی مذهبی و صلح جهانی را دریافت کردم. من نیز تشکیل چنین بنیادی را با هدف مذکور تأیید می‌کنم. تاریخ قرون اخیر به ما هشدار داده است که مراقب نفوذ دشمنان در عالم معنوی دین‌داران باشیم و بدون سقوط در غرقاب بدبینی و با درنظر گرفتن: اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ،[1] مراقبت کافی داشته باشیم و گفتهٔ خداوند را که فرمود: وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنیٖ‌ادَمَ،[2] را ملاک تکریم هم‌نوع قرار دهیم.

اعتقادات دینی کاملاً شخصی است و قابل تحمیل به دیگری نمی‌باشد. بدیهی است متدیّن به هر دینی، اعتقادات خود را برتر می‌داند و به همین جهت است که از میان تمام ادیان همان دین را انتخاب کرده است. وجه مشترک همهٔ آنها "تدیّن" است یعنی قبول عقاید و تعالیمی معنوی و تقیّد و تسلیم به نظام معنوی اجتماعی خاصّی. ما مسلمانان که اسلام را انتخاب کرده‌ایم، آن را دین صلح و صفا و آزادی دانسته‌ایم و با همه تکریم‌شدگان (بنی آدم) انس و تعامل معنوی داریم و چون معتقدیم که: لاٰ اِکْراهَ فِی الدّیٖنِ،[3] لذا برای همگان این حق ــ و بلکه

---

۱. سورهٔ حجرات، آیهٔ ۱۲: زیرا پاره‌ای از گمان‌ها در حدّ گناه است.
۲. سورهٔ اِسراء، آیهٔ ۷۰: ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم.
۳. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۵٦: در دین هیچ اجباری نیست.

وظیفه ــ را قائلیم که به جستجوی نظام برتر معنوی بپردازند و لازمهٔ وجود امکانات آزاد چنین جستجویی را استقرار صلح در جهان می‌دانیم و از نظر ما وظیفه همهٔ افراد بشر بخصوص دینداران عالم، حفظ و استقرار چنین صلحی است. علی‌الخصوص سلوک عرفانی را برای متدیّنین به همهٔ ادیان لازم می‌دانیم.

عرفان که در واقع معنای واقعی و روح همهٔ ادیان الهی است، وسیلهٔ ارتباط و وجه مشترک آنان می‌باشد. من بنده کمترین خداوند و هم‌چنین اسلاف معنوی و نَسَبی من در این راه کوشیده‌ایم و برای حفظ آن ایثارها کرده و حملات ناروا را به‌مصداق: اِذا خاطَبَهُمُ الْجاهِلُونَ قالُوا سَلاماً،[1] احیاناً با اغماض یا در حدّ دفاع از خود تحمّل نموده‌ایم. هندوستان مدّت‌ها مرکز عرفان اسلامی بوده و کوشش‌هایی از قبیل آنچه عارف شهیر مسلمان، داراشکوه، در مسیر تقریب ادیان اسلام و هندو انجام داد، مورد تصویب و تأیید همهٔ پیروان واقعی ادیان است. اکنون نیز هندوستان مظهر صلح جهانی و عرفان بوده و انشاءالله بعداً نیز خواهد بود.

آقای حسینعلی کاشانی بیدختی که در عرفان نظری مطالعه دارند و سلوک عرفانی را از سال‌ها قبل نزد بزرگان عرفان و اسلاف من شروع کرده و تا هم‌اکنون ادامه داده‌اند به این کنفرانس خواهند آمد و توضیحاتی اگر لازم باشد، خواهند داد. خود این دعوت‌نامه و پاسخ آن مراحلی است از طریق سلوک عرفانی و مطالعهٔ نظری عرفان. تأییدات شما را در صراط المستقیم خواهانم.

با عرض احترام مجدّد و آرزوی توفیق

---

۱. سورهٔ فرقان، آیهٔ ٦٣ : و چون جاهلان آنان را مخاطب سازند، به ملایمت سخن گویند.

بحران تعریف در عرفان معاصر
تحلیلی از آسیب‌شناسی درونی مکتب عرفان در روزگار معاصر

دکتر محمّد یوسف نیّری[۱]

مقدّمه

عرفان اسلامی که مجموعه‌ای گسترده از میراث مکتوب و فعالیّت‌های تربیتی و فرهنگی و علمی و کلامی و اجتماعی است، در طیّ تاریخ طولانی خود از آسیب‌های گوناگون درامان نمانده است. این کاستی‌ها در نگاه تیز اهل عرفان شناخته و شناسانده شده و محقّقان اهل معرفت در آثار منظوم و منثور خود به طرح و انتقاد و گاه علاج آنها همّت گمارده‌اند. شاید بتوان گفت که حساسیّت عارفان در طرح و نقد این ضایعه‌ها از مخالفان برون‌مکتبی کمتر نبوده است و فراوانی این مقال در جای‌جای آثار عرفانی، حجّتی بر این مدّعا تواند بود.

آسیب‌هایی که مکتب عرفان اسلامی را تهدید کرده است در دو جهت برون‌مکتبی و درون‌مکتبی قابل تحقیق است. مقصود از آسیب‌های برون‌مکتبی

---

۱. دانشیار بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز.

فشارهایی است که از جانب نیروهای سیاسی یا نحله‌های مختلف فکری و کلامی و عمدتاً متعصّبان دینی انجام یافته و گاه با واکنش عارفان و دوستداران ایشان مواجه شده و گاهی هم مخالفان، یکّه‌تازی کرده‌اند و دفاعی از تهدیدشدگان سر نزده است.

امّا آسیب‌های درون‌مکتبی که موضوع این مقال است اتّفاقات ناروایی است که از منسوبان مکتب عرفان سرزده و در هر روزگاری به‌شکلی خاص رخ نموده است. عرصهٔ سخن در این باب بسیار فراخ است و از هدف این مقاله دور. آنچه موردنظر نگارنده است شناختن و شناساندن عمده‌ترین آسیبی است که در چند قرن اخیر به‌ویژه از دورهٔ مشروطیّت به این طرف، در درون مکتب عرفان پدید شده و آثاری نامطلوب برجای گذاشته است. این آسیب به‌گمان نگارنده وجود ابهام و ایهامی حیرت‌زا در شناسایی مقولات بنیادی و مبادی محوری مکتب عرفان است که در این مقاله با عنوان "بحران تعریف" نامگذاری و مطرح شده است.

این بحران اگرچه از جهت فرهنگی و اجتماعی می‌تواند از مرده‌ریگ‌های روزگار صفویه به‌شمار آید امّا در سدهٔ اخیر به سبب تحوّلات شگرف علمی که صورت عقلانیّت بشری است، نمودی پررنگ‌تر و چشمگیرتر یافته است؛ هرچندکه این بحران ریشه یا ریشه‌های تاریخی دارد و عمدتاً به پیشینهٔ مکتب عرفان مربوط می‌شود. در این مقاله ضمن تحلیل این نظریه ــ بحران تعریف ــ عوامل و آثار آن نیز مورد بررسی قرارگرفته است.

۱ ـ بحران تعریف

منظور از این بحران، ناشناختگی بسیاری از مقولات بنیادی عرفان در یک

مقطع زمانی است. اگرچه این مقولات نزد اهل دانش و بینش شناخته شده است امّا در فضای فکری و فرهنگی جامعه به‌دلایلی خاص، هویّت و تعریف اصلی خود را از دست داده است. تأثیر این بحران تا آنجاست که گاه خرافات و رسوم بی‌روح اجتماعی، جایگزین اعتقادات مستند و محکم می‌شود و یا ارکان اندیشهٔ دینی به‌رغم حجّت و استحکام، در غبار غربت و فراموشی رها می‌شود. چنین است که حقایق فکری و اعتقادی در قالب کلماتی بی‌روح و مبهم همچون چراغی نیم‌مرده در مسیر بادهای تند زمان قرار می‌گیرد و پس از آنکه معنی مسخ شد، صورت یا الفاظ آنها هم از حافظهٔ تاریخی روزگار ناپدید می‌گردد. امروز واژگانی همچون فتوّت، جوانمرد قولی و شربی و سیفی از مفاهیم حقیقی و کاربردی خود جدا افتاده‌اند، چنان‌که برای اهل روزگار ناشناخته است. امّا همین واژگان در قرن‌های ششم و هفتم عنوان نهضتی فرهنگی برخاسته از مکتب عرفان بوده است و نقش‌های مؤثّری در جهات فرهنگ اجتماعی و سیاسی و اجمالاً اصلاحات فکری ایفاکرده است.[1]

امّا بحران اصلی مکتب عرفان در روزگار معاصر در این است که خود مکتب عرفان و اصول و فروع آن در روزگار معاصر ناشناخته است و اینکه استیس آن را به‌دلیل ابهام ایهامش، واژه‌ای بدشانس می‌نامد نکته‌ای درخور تأمّل است.[2] زیرا در چنین خلأیی، اصل نظروری و نظرورجویی به آفت تقلید تبدیل می‌شود و به‌قول شمس همهٔ تباهی‌ها از اینجا آغاز می‌شود که «هر فسادی که در عالم افتاد از این افتاد که یکی، یکی را معتقد شد به تقلید، یا منکر شد به تقلید»[3].

---

۱. زرکوب، نجم‌الدّین، صص ۱۸۹ و ۱۸۸، صفا، ج ۱، صص ۳۸ـ۳۶ پطروشوفسکی، ص ۱۰، نفیسی، سعید، ص ٦٩.
۲. استیس، صص ٤ و ۳.
۳. شمس، ص ۱۷۳.

این چنین است که در فضای فکری روزگار ما واژهٔ عرفان با لایه‌های متضاد تو در تو پدید شده است به‌طوری که یک لایه آینه‌دار قدسیّت [1] و جمال است و لایه‌ای دیگر در تیرگی خرافه‌هایی از قبیل جن‌گیری، رمّالی، کف‌بینی و احضار ارواح پنهان شده است. چرا چنین است؟

۲ ـ عوامل بحران تعریف

سبب این آشفتگی در عرفان اسلامی زاییدهٔ عوامل گوناگونی است که برخی از آن ریشه‌دار و پاره‌ای مربوط به روزگار معاصر است. از این عوامل سه مقوله چشمگیرتر می‌نماید: اوّل، عرفان‌نمایی؛ دوم غربت‌زبانی و سوم، فقدان روش تحقیق.

۲ـ۱ـ عرفان‌نمایی

کاری‌ترین آسیبی که مکتب عرفان را از آغاز پیدایی تهدید کرده است، عرفان‌نمایی است. عارف‌نمایان کسانی‌اند که از مکتب عرفان استفاده‌ای ابزاری می‌کنند و آن را وسیله‌ای برای آب و نان و مقبولیّت قرار می‌دهند.

این آفت خطرناک ــ که در زبان شریعت "ریا" نامیده می‌شود ــ از آغاز شکل‌گیری مکتب عرفان به‌ویژه در شکل اجتماعی آن، تصوّف، وجود داشته است. بیشتر عارفان اهل تحقیق که دستی به قلم داشته‌اند از این آسیب جدّی سخن گفته‌اند و بر عارف‌نمایان سخت تاخته‌اند و از حضور فرهنگی آنان احساس خطر کرده‌اند تا آنجا که صاحب رسالهٔ‌کشف‌المحجوب حضور این ریاکاران را در کنار اهل حقیقت و عارفان واقعی، به آل مروان و اهل بیت تشبیه می‌کند و اعتراض خود را از زبان شیخ ابوبکر واسطی چنین اعلام می‌دارد: «ابتلینا بزمان لیس فیه آداب

---

1. Divinity

الاسلام والاخلاق الجاهلیه والاحکام ذوی المرؤه»[۱].

یعنی به روزگاری مبتلا شده‌ایم که در آن نه آداب اسلام است و نـه اخـلاق جاهلیّت و نه احکام صاحبان مروّت. این قبیل انتقادات در روزگاری مطرح شده که هنوز از تشکّل‌ها و آداب و رسوم گسترده قرن‌های هشتم و نهم خبری نیست. در عین‌حال مهم‌ترین انگیزهٔ هجویری در تدوین رسـالهٔکشف‌المـحجوب اوّلاً مبارزه با عرفان‌نمایی و ثانیاً به دست دادن تعاریفی روشن از این مکتب است و به‌قول خودش "کشف حجاب و پرده برداشتن از حقیقتِ" چـیزی کـه در پـرده است.

جریان عرفان‌نمایی نه‌تنها با رسالهٔکشف‌المـحجوب و امـثال آن از مـیان نرفت بلکه به زندگی انگلی خود درکنار جریان اصیل عرفان اسلامی ادامه داد تا آنجاکه بخشی از ذهنیّت بزرگان هر عصر را به خود متوجّه کـرد. جـمع‌آوری و تحلیل و تبویب انتقادات چـهره‌های بـرجسـته‌ای کـه عـلیه عـرفان‌نمایی سـخن گفته‌اند بسیارگسترده و متنوّع است و در این مختصر نمی‌گنجد، امّا با ذکر اشاراتی از آنچه شخصیّت‌های شناخته شده از این "بـیماری فـرهنگی" مـطرح کـرده‌انـد می‌توان به طول و عرض و عمق این آفت مرموز پی برد.

از جمله بزرگانی که این آسیب فرهنگی را خوب شناخته و شناسانده‌اند و با تعبیرات و تمثیلات گوناگون از آن انتقاد کرده‌اند سعدی شیرازی است. شیخ در جای‌جای بوستان و به‌ویژه در باب دوم گلستان با رنـدی خـاصّی، رفـتارشناسی عارف‌نمایان و زهدفروشان را مورد تحلیل قرار داده است. او به همان اندازه که مودّت و یک‌رنگی و یک‌رویی اهل صفا را می‌ستاید از ریاکاری و دکـان‌داری شیّادان انتقاد می‌کند. حکایت آن ابریق دزد خرقه‌پوش که ظاهراً در لباس اهـل

---

۱. هجویری، ص ۹.

سلوک بود یا آن زاهد ریاکار که برای جلب نظر پادشاه کمتر از عادت خورد و بیشتر از معمول نماز گزارد، تصویری روشن از عادت‌های زشت آن ریاکاران است.[۱]

یکی از رویکردهای شیخ شیراز در شناساندن عارف‌نمایان و زهدفروشان، رابطه‌ای است که آنها با ارباب قدرت یا بهتر بگوییم زر و زور و تزویر داشته‌اند. شیخ در آینهٔ کلام تابناک خود نشان می‌دهد که آن همه زهد و تقوی و خرقه‌پوشی و... چیزی نیست جز ترک دنیا برای دنیا. به‌عنوان نمونه این عبارت شیخ که از زبان غلام هوشیار ملک نقل می‌شود پیام و اعتقاد سعدی در باب پیوند شومی است که میان ارباب زر و زور و تزویر با عارف‌نمایان و زهدفروشان وجود داشته است: «آن که زاهد است نمی‌ستاند و آن که می‌ستاند زاهد نیست.»[۲]

به گواهی آثاری که از قرن هشتم برجای مانده شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که نیمهٔ قرن هشتم اوج عرفان‌نمایی و زهدفروشی بوده است. از منتقدان این روزگار سه چهرهٔ برجسته حافظ شیرازی، عزالدّین محمود بن علی کاشانی صاحب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه و عبید زاکانی صاحب رسالهٔ تعریفات و اخلاق الاشراف بیش از دیگران در رسوا کردن ریاکاران و عارف‌نمایان کوشیده‌اند.

اعتراض خواجه به صوفیانی که لقمهٔ شبهه می‌خوردند و سر حُقّه گشوده بودند و یا خرقه‌پوشانی که صد بت در آستین داشتند و در خرقهٔ سالوس لاف صلاح می‌زدند، بر کسی پوشیده نیست. پایان این بازی‌های خطرناک در نگاه خواجه، سوخته شدن خرمن دین است و زیان‌کاری جاودانهٔ بازیگران.[۳]

---

۱. سعدی، گلستان، ص ۸۹.
۲. سعدی، ص ۱۰۲.
۳. حافظ، صص ۳۰٤ و ۲۰۳ و ٤۷۸ و ۳۳٤ و ٥٦۱.

امّا تحقیق ارجمند صاحب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه در فصل دهم از باب سوم این کتاب، زیر عنوان "در معرفت اختلاف احوال مردم" بسیار خواندنی و کم‌نظیر است. به نظر او واصلان، سه طایفه و سالکان، شش طایفه‌اند و هر یک از این طایفه‌های نه‌گانه دو متشبّه دارند: یکی محق و دیگری مبطل؛ آن‌گاه به‌طور مشروح به معرّفی این گروه‌ها می‌پردازد. انصاف راکه کار او از بهترین نمونه‌های جامعه‌شناسی مکتب عرفان است. روشن‌ترین نتیجه‌ای که از سخن عزالدّین به‌دست می‌آید این است که عارف‌نمایان و زهدفروشان در آن روزگار به حدّی متنوّع و فراوان بوده‌اندکه خود طبقه‌ای تشکیل یافته از چند تیرهٔ فکری به‌وجود آورده بودند. این طایفه‌های باطل برای خود آداب و رسوم و فرهنگی شبیه به سالکان حقیقی داشته‌اند.[1]

چنان‌که عبید زاکانی دیگر منتقد این روزگار در رسالهٔتعریفات پرده از حال وکار این صورت‌پرستان دکّان‌دار برمی‌دارد و نهان زشت ایشان را آشکار می‌سازد. این چند تعبیر طنزآلود مجملی است از مفصّل‌ترین جریان ناصواب عرفان‌نمایی در قرن هشتم: «الشیخ: ابلیس؛ التلبیس: کلماتی که در باب دنیاگوید؛ الوسوسه: آنچه در باب آخرت‌گوید؛ المهملات: کلماتی که در معرفت راند؛ الهذیان: خواب و واقعهٔ او؛ الشیاطین: اتباع او؛ الصوفی: مفتخوار».[2]

جالب اینکه اگر پژوهشگری انتقادات حافظ را از عارف‌نمایان درکنار طنزهای عبید و تحقیقات عزالدّین کاشانی قرار دهد، وحدتی معنوی در استنباط ایشان خواهد یافت.

انتقاد از جریان عرفان‌نمایی و زهدفروشی پس از روزگار خواجه نیز در

---

۱. کاشانی، عزالدّین محمود، ص ۱۱٤.
۲. عبید زاکانی، ص ٤٨.

جای‌جای آثار منظوم و منثور اهل معرفت ادامه داشت. برای نمونه مـی‌توان بـه رسالهٔ کمالیه امیر سیّد عبدالله برزش‌آبادی[۱] و تحقیقات بلند شیخ سیّد حیدر آملی در رسالهٔ جامع الاسرار و منبع الانوار اشاره کرد. آملی در اثـبات ایـن مـدّعا کـه تصوّف و تشیّع و بالطّبع آن، صوفی و شیعه یک حقیقت واحد به‌شمار می‌روند، از حریم عرفان حقیقی و پاک دفاع کرده و سالک محق را از متشبّه متمایز نـموده است.[۲]

در سیر مبارزه با عارف‌نمایان و زهدفروشان دو چهرهٔ برجسته در روزگـار صفوی کوشش ویژه‌ای به خرج داده‌اند: یکی حکیم بزرگ، ملّاصدرای شیرازی و دیگری شاگردِ شاگرد او سیّد قطب‌الدّین محمّد نی‌ریزی.

حکیم شیراز در تحلیلی ظریف در باب صورت و معنی معرفت به این نتیجه می‌رسد که عارف‌نمایان شیّاد از دو راه فریب می‌خورند و فریب می‌دهند: یکی تقلید کورکورانه از ظواهر اعمال اهل الله و دوم، تکّیه بر خرق عادت و به‌اصطلاح کرامات و می‌افزاید: «این نمونه کارها بـزرگ‌ترین حـربهٔ فـریب و کـاری‌ترین وسیله برای گمراه نـمودن خـلق از راه راست و بـردنشان بـه راه فسـاد و هـلاک است.»[۳]

چهرهٔ دیگری که در این روزگار از عارف‌نمایان و عالم‌نمایان به شدّت انتقاد کرده است حکیم و عارف بزرگ قرن دوازدهم، سیّد قطب‌الدّین محمّد نی‌ریزی، قطب وقت سلسلهٔ ذهبیّه است. سیّد قطب‌الدّین معتقد است که عـارف‌نمایان یـا به‌قول او اشباه اهل فقر و عالم‌نمایان یا به‌تعبیر او اشباه اهل‌العلم، با ریاکاری و قرار گرفتن در کشمکش‌های قدرت، هم خود و هم ایران را به تباهی و خرابی کشیدند

---

۱. برزش‌آبادی، صص ۱۰ـ۵.
۲. آملی، سیّد حیدر، صص ۴۹ـ۳۷.
۳. ملّاصدرا، ص ۳۰.

و راه را برای یورش افاغنه باز کردند.[۱]

حاصل کلام اینکه جریان قدرتمند عرفان‌نمایی از عوامل عمده‌ای است که شناخت و شناساندن مکتب عرفان را دشوار کرده است. این دشواری در روزگار معاصر به‌سبب میراث‌بخشیِ روزگار صفویّه از تشتّت‌های فکری و فرهنگی است که بر تاریکی شبهات می‌افزاید. پیداست که در چنین فضایی راه مقصود بر مبتدیان گم می‌شود و کوکب هدایت در غبار، پنهان.

۲ـ۲ـ فقدان روش تحقیق

اگرچه متدولوژی[۲] یا روش تحقیق در روزگار معاصر از بنیادی‌ترین کوشش‌های علمی در مراکز پژوهشی به‌ویژه دانشگاهی به‌شمار است امّا در سنّت شرق هر علمی دارای روش تحقیق بوده است که طالبان آن در آغاز دانش‌اندوزی به فراگیری شیوه و زبان و الفبای آن همّت می‌گمارده‌اند.

مکتب عرفان اسلامی نیز در دو جهت عملی و نظری روشمند بوده است و این روش‌ها به‌صورت قواعدی پذیرفته شده معمول و متبّع بوده است. حتّی سلوک عملی که با درد طلب یا انگیزه‌های دیگر آغاز می‌شده در مسیری متدیک قرار می‌گرفته است. یکی از پیام‌های محوری در داستان کنیزک و پادشاه در مثنوی شریف، ناظر بر چگونگی سلوک و آغاز و انجام آن است. مولانا در این داستان، راه درست سلوک و آفات و مهلکات آن را نشان می‌دهد و تأکید می‌کند که سلوک حقیقی با جذبه‌ای معنوی که گاه در لباس عشق صوری پنهان است رخ می‌نماید، سپس با یک جرقهٔ باطنی ـ شخصی همچون رؤیای صادقه، راه وصول به مهم‌ترین و اصلی‌ترین رکن سلوک که انسان کامل یا مرشد معنوی باشد گشوده

۱. سیّد قطب‌الدّین محمّد، ص ۴۷۵ و ام سلمه بیگم، ص ۱۰.
2. methodology

می‌شود. در پایان این داستان ملاحظه می‌شود که تمامی آن داستان در شخصیّت کامل آن مرشد از غیب رخ می‌نماید. یعنی دردمند طالب به طبیب و داروی اصلی رسیده است و باید تنها او را دریابد و درنهایت در او فانی شود تا به حیات پاکش باقی گردد.[۱]

در عرفان نظری نیز شیوه‌ای خاص در بزرگان اهل معرفت معمول بوده است. اینان هستی را از منظر حقیقت وجود، مراتب غیب و ظهور و اسما و صفات تبیین می‌کرده‌اند و همهٔ پدیده‌ها را در پردهٔ اسماء الهی نمایش می‌داده‌اند. در نگاه ایشان، عالم هستی با تمام مظاهر و دگرگونی‌ها و تکثّرات خود صحنهٔ مناکحات و مخاصمات اسماء است. حتّی تاریخ پرفراز و نشیب همهٔ جهان‌ها، تاریخ تحوّل و تبادل دولت نوین اسمایی و زوال و تبدّل دولت پیشین است. اشارت قرآن کریم در این آیهٔ «... تلک الأیّامُ نُداوِلُها بین النّاسِ...»[۲] یعنی «و ما این روزها[ی شکست و پیروزی] را میان مردم به نوبت می‌گردانیم»[۳] نصّی بر این تأثیر اسمایی است.[۴]

امّا نوع تحقیقات عرفانی در روزگار معاصر ــ به جز چند پژوهش معدود آکادمیک همچون جستجو در تصوّف و دنبالهٔ جستجو در تصوّف تألیف مرحوم دکتر زرّین‌کوب و امثال آن ــ روش ویژهٔ این مکتب را ندارد. بیشتر کتاب‌هایی که در این باب تولید می‌شود کلیشه‌ای و یک جهتی است و به‌سبب نداشتن روش علمی، در مسیر تقلید و پیشداوری می‌رانند. از خصوصیات آشکار این قبیل کتاب‌ها این است که یا از سپیدی مطلق می‌گویند یا از سیاهی مطلق. چیزی بینابین

---

۱. مولانا، صص ۱۷ـ۵.
۲. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱٤٠.
۳. قرآن مجید، ترجمه فولادوند، ص ٦٧.
٤. عابدی شاهرودی، به نقل از خواجوی، ص ۱۸۸.

همچون ساحت خاکستری در این دست آثار دیده نمی‌شود.

ضرورت می‌نماید که در روش‌شناسی عرفان اسلامی در روزگار معاصر چند محور موردتوجّه قرار گیرد. ″اصل تجربهٔ عرفانی″، ″بررسی زبان معرفتی″، ″تفسیر و تحلیل تطبیقی″ و ″سلسلهٔ فکری و عرفانی″. هر یک از این عنوان‌ها موضوع مباحث مفصّلی است که فعلاً هدف این مقاله نیست. خلاصه اینکه تا روشی علمی و روشن و متناسب با مقتضیّات مکتب عرفان ابداع نشود، بحران تعریف که آسیبی جدّی و مخرّب است از بین نخواهد رفت.

۲ـ ۳ـ بحران زبانی

سومین عاملی که شناختن و شناساندن عرفان را در روزگار معاصر دشوار نموده است ″بحران زبانی″ است. منظور از این عامل به‌طور اجمال این است که واسطه گی زبان در القاء مفاهیم، ناتوان شده باشد. اهل عرفان رابطه‌ای ویژه با زبان دارند که گاه شناختن این زبان و به‌دست آوردن تجربه‌ای که الفبای آن را آشکار کند بسیار دشوار است. به‌همین سبب بسیاری از متون مهم و محوری عرفانی ناشناخته باقی مانده است؛ اگرچه عدّه‌ای کوشیده‌اند که با شرح و تفسیر این قبیل آثار دشواری‌های آنها را باز نمایند. به‌عنوان نمونه دو رساله در عرفان اسلامی بهترین و گزیده‌ترین حقایق عشق را مطرح کرده است. یکی عبهرالعاشقین از شیخ روزبهان شیرازی و دیگری سوانح از شیخ احمد غزّالی. با آنکه بر رسالهٔ اخیر چندین شرح نگاشته شده ولی هنوز در پرده‌هایی از ابهام باقی مانده است. البتّه این غربت زبانی از منظر انسان‌شناختی عرفانی، مولود عوامل خاصّی است که یکی از آنها نداشتن بصیرت باطن یا به‌طور اجمالی فقدان ذائقهٔ درونی است. چنانکه غزّالی در تبیین این نکتهٔ ظریف تصریح می‌کند: «عبارات در این حدیث اشارات است به معانی متفاوت، پس نکره بود و آن نکره در حق کسی که ذوقش

نبود و از این حدیث دو اصل شکافد: یکی اشارت عبارت و دیگری عبارت اشارت و بدل حروف حدودالسیف بود امّا جز به بصیرت باطن نتوان دید.»[۱]

غزالی در جای دیگر اصولاً رابطهٔ بین عبارت و معنی را در تبیین معانی عشق، قطع کرده است و این خود عالمی دیگر در غربت زبانی است: «کلامنا اشاره» از پیش بر پشت این جزوه ثبت آمد تا اگر کسی فهم نکند معذور باشد که دست عبارات به معانی نرسد که معانی عشق بس پوشیده است.»[۲]

بدین‌سبب بسیاری از آثار منظوم و منثور اهل عرفان به‌دلیل غربت زبانی کنار گذاشته شده است و نتیجتاً اندیشه‌های نغز از بستر جاری زبان و فرهنگ جدا افتاده در قبر عبارات متروک مدفون شده است. این غربت زبانی در روزگار معاصر به‌شکل دیگری رخ نموده است و آن، چنین است که زبان اصطلاحی اهل عرفان در این عهد هیچ جاذبه‌ای ندارد مصطلحاتی مانند حال، مقام، طوالع، سوانح و... برای امروز ناشناخته است و علاقه‌ای هم به شناختن آنها احساس نمی‌شود و زبان دیگری باید. به گمان نگارنده از زبانی که "تجربه" و "تعبیر" را از یکدیگر جدا کند و کلمات را با حدود شناخته شدهٔ عرفی استعمال کند. نخستین گام‌ها در طیّ این راه دراز دشوار می‌نماید چراکه آمیختگی "تجربه" که امری کاملاً شخصی و غیرقابل اثبات است با «تعبیر زبانی، که در نظام ارتباطی زبان تعریف‌شدنی است بر آتش این بحران دامن می‌زند.»[۳] تأکید استیسن در فرق گذاشتن بین تجربه و تعبیر احتمالاً توجّه به این بحران زبانی است که می‌تواند بحران فکری را نیز به دنبال داشته باشد.

شمس تبریزی مرشد مولانا در ضمن مقالات خود از واعظی حکایت می‌کند

---

۱. غزالی، ص ۱۱۳.
۲. مجاهد، ص هفت
۳. استیسن، صص ۲۲ و ۲۱.

که با همهٔ پرگویی خود، نه‌تنها حقیقتی را نشان نمی‌دهد که پیش دانایان رسوا می‌شود هرچند فکرش پیچیده است امّا از ساده‌ترین تجربهٔ شخصی خبری ندارد. شمس در این باب می‌گوید: «هرکه فاضل‌تر دورتر از مقصود. هرچند فکرش غامض‌تر، دورتر است. این،کار دل است کار پیشانی نیست.»[۱]

۳ ـ آثار بحران تعریف

آثار بحران تعریف می‌تواند متکثّر باشد امّا این سه مقوله مشهورتر می‌نماید:

۱ ـ ترسّم ۲ ـ تبدیل ماهیّت ۳ ـ پدید شدن خلأ فکری و فرهنگی

۳ـ۱ـ ترسّم

مقصود از ترسّم در یک نگاه اجمالی پایبندی به‌صورت است بی‌ملاحظهٔ معنی. مولانا این حال را "صورت‌پرستی" می‌نامد:

چند صورت آخر ای صورت‌پرست جان بی‌معنیت از صورت نرست[۲]

ترسّم از منظر فرهنگ، آداب و رسومی است که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد و نوع مردم آنها را انجام می‌دهند. واقعیّت این است که این آداب همچون قالبی است که روحی ناپیدا در ماورای آن حضور دارد. این روح علّت وجودی آن قالب است. شاید بتوان این رابطه روساختی و ژرف‌ساختی فرهنگ را به ارتباط لفظ و معنی تمثیل کرد که هر واژه‌ای به منزلهٔ قالبی، بار معنی ناپیدا و مجرّدی را تحمّل می‌کند. آسیب ترسّم شبیه گسیختگی در این ارتباط است یعنی اینکه واژگانی به فراوانی نزد اهل زبان به کار روند درحالی که از مفهوم خود جدا

---

۱. شمس، ص ۷٦.
۲. مولانا، ص ٤٦.

افتاده باشند. همچون آداب و رسوم که گاه در قالب‌های پولادین در نسل‌ها مستمر می‌شود و به حیات خود ادامه می‌دهد درحالی‌که ممکن است روح حقیقی و علّت وجودی آن در میان نباشد. ترسّم تنها نه یک آفت در فرهنگ که در نقد دین‌ورزی می‌تواند محلّ تأمّل باشد.

در قرآن مجید این آفت بزرگ با عنایتی ویژه مکرّر گوشزد شده است تا کسی در طلسم بستهٔ آداب بی‌معنی فلج نشود و قدم اندیشه و تفکّر و استدلال همیشه پویا باشد، چراکه اگر این بیماری علاج نشود شخص از بهترین نعمت‌های معنوی محروم می‌ماند. قرآن مجید ترسّم را یکی از عوامل عمده‌ای تلقّی می‌فرماید که کافران را در رویارویی با انبیا قرار می‌داد و دعوت الهی پیامبران(ص) را بی‌اثر می‌نمود: «وَ اذا قیلَ لهم تَعالَوا الی ما اَنزلَ اللهُ وَ اِلَی الرّسولِ قالُوا حَسْبُنا ما وَجَدنا علیهِ آباءَنا اَوَلَو کان آباؤُهُمْ لا یَعلَمونَ شیئا و لا یَهتدون».[1] یعنی «و چون به آنان گفته شود به‌سوی آنچه خدا نازل کرده و به سوی پیامبر[ش] بیایید می‌گویند: آنچه پدران خود را بر آن یافته‌ایم ما را بس است. هرچند پدرانشان چیزی نمی‌دانسته و هدایت نیافته بودند؟»[2]

دو اصطلاح مکاء و تصدیه ــ صفیر زدن و کف زدن[3] ــ در قرآن[4] ناظر به همین ترسّم است، یعنی قالبی بی‌قلب و جسدی بی‌روح و تعبیری از نماز کفرورزان.

از منظر قرآن هر اندیشه و عملی که تعریف و علّت و غایت آن برای اهلش روشن نباشد مردود است چراکه به تعبیر کتاب الهی حجّت و سلطانی بر آن

---

۱. سورهٔ مائده، آیهٔ ۱۰٤.
۲. قرآن مجید، ترجمه خرمشاهی، ص ۱۲۵.
۳. قرشی، ج ٦، ص ۲۷۰ و ج ٤، ص ۱۲۰.
٤. سورهٔ انفال، آیهٔ ۳۵.

مترتّب نیست.[۱]

در عرفان اسلامی به‌ویژه شاخهٔ عملی آن‌که به مقتضای آداب و رسوم، با عوامل اجتماعی آمیختگی پیداکرد آفت ترسّم پدیدگشت. شاید بیشترین آسیب متوجّه آداب سماع گردیده باشد. بسیاری از هواپرستان به تقلید از اهل ذوق و شهود به نعره‌زدن و جامه دریدن و رقصیدن پرداختند غافل از آنکه سماع حقیقی یعنی بازبودن گوش دل و ارتباط بی‌تکیّف و بی‌قیاس حق‌تعالی با بختیاران عالم باطن.

بی‌جهت نیست که صاحب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه اخلاص نیّت و دوری از شوایب هوی و دواعی طبیعت را از شرایط سماع برشمرده است.[۲] از خلال انتقادهای تند او از آداب سماع معلوم می‌شود که در آن روزگار چقدر کارهای حرام و خلاف عقل و شرع و سلوک، به‌نام سماع و در زیر نام عرفان از دکّان‌داران شیّاد سر می‌زده است: «... اگر معلوم بود که مجمع سماع مشتمل است بر بعضی محرّمات و منکرات چون لقمهٔ ظالمان و اشراف زنان و حضور امردان یا... طالبان صادق را اجتناب از حضور چنین مجمعی لازم بود.»[۳]

همچنان‌که اشارت رفت پیدایی این آفت در کلّ آداب دین‌ورزی محتمل است همچون نماز و روزه و حج و... که با همهٔ ظواهر و آداب انجام شود امّا از روح و معنی و غایت آن رها شده باشد. و اینکه در شرع، اعمال را فرع بر نیّت دانسته‌اند توجّه به ملازمت ناگسستنی اندیشه و عمل است.

۳ـ۲ـ تبدیل یا قلب ماهیّت

این آسیب فرع بر آفت ترسّم است. چراکه وقتی اعمال شخصی نه تعریفی

---

۱. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۷۱.
۲. کاشانی، عزالدّین محمود، ص ۱۹٤.
۳. کاشانی، ص ۱۹۵.

داشته باشد و نه حجّتی عقلانی و شرعی، بـه مـرده‌ای بـی‌جان مـی‌ماند کـه تـمام اعضای آن به ظاهر سالم و برجاست امّا روح ندارد. بالطّبع مفاهیم جدیدی که از اندیشه‌های عامیانه با تصرّفات نفسانی ترکیب یافته، جایگزین مفاهیم اصـیل و اوّلیه می‌شود. جالب اینکه در کتاب کشف‌المحجوب کـه از قـدیمی‌ترین آثـار فارسی عرفانی است از این آسیب جدّی حکایت و انتقاد شده است. نویسندهٔ این رساله خاطر نشان می‌سازد که اهل زمانهٔ او هوای نفس را شریعت نام کرده‌انـد و طلب جاه و ریاست و تکبّر را عزّ علم و نهان داشتن کینه را در دل، حلم و هذیان طبع را معرفت نامیده‌اند.[1]

در شعر عارفان شاعر چون سنایی، عطّار، سعدی و نهایتاً حافظ از مسخ شدن و تبدیل ماهیّت معانی فراوان انتقاد شده است. گمان مـی‌رود کـه سـهم حـافظ و به‌خصوص سنایی بیشتر از دیگران باشد. سنایی در قصیده‌ای با مطلع:

ای مسلمانان خلایق حـالْ دیگـر کـرده‌انـد

از سر بی‌حرمتی معروف، مـنکر کـرده‌انـد[2]

چهره‌های زشت این مسخ فکری و تشتّت فرهنگی را در طبقات مختلف اجتماع نشان داده است، از آن جمله در باب صوفی نمایان می‌گوید:

خـــرقه‌پوشانِ مــزوّرسیرتِ ســالوس‌ورز

خویشتن را سخرهٔ قـیماز و قـیصر کـرده‌انـد

گاه خلوت صوفیان وقت با موی چـو شـیر

ورد خود ذکر برنج و شیر و شکّر کرده‌اند[3]

باژگونگی مفاهیم در هر دوره‌ای از ادوار مکتب عرفان وجود داشته است

۱. هجویری، صص ۹ و ۸.
۲. شفیعی کدکنی، ص ۱۰۲.
۳. همان.

امّا در عصر امروز به‌سبب گذشت زمان و افزونی آثار فکری اصیل و غیراصیل و مهم‌تر از همه، انفجار اطّلاعات بشری، صدمات این آسیب خیلی پیچیده‌تر و مرموزتر وارد می‌شود. بالطّبع کوششی سترگ درخور چنین کاری سترگ باید، به قول مولانا:

دیده‌ای باید سبب سوراخ کن   تا حجب را برکند از بیخ و بن[1]

۳ـ۳ـ پدید شدن خلأ فکری و فرهنگی

نبود تعاریفی روشن و متناسب با نیاز زمان سبب شده است که بخش‌هایی از مکتب عرفان در غبار فراموشی رها شود. پیداست که در چنین خلأیی مفاهیم دروغین و شبهه‌بر انگیز به‌جای مفاهیم اصیل و مستند می‌نشیند. امروزه کمتر اثری را می‌توان یافت که به‌طور روشن و مستند و جامع، به شناساندن عرفان اسلامی آن‌گونه که هست پرداخته باشد. این خلأ در باب عرفان عملی چشمگیرتر است به‌همین سبب کمتر کسی می‌داند که با کشش‌های قلبی و به‌اصطلاح جذبه‌های درونی خود چه معامله‌ای باید انجام دهد؟

این خلأ فکری در باب مکتب عرفان در روزگار معاصر چنان چیره شده است که بعضی وجود چیزی به‌نام عرفان را در دین اسلام انکار می‌کنند. دین در نگاه ایشان التزام به ظواهر اعمال و مباحث نظری و صرفاً عقلانی آن است.گروه دیگری به دنبال کارهایی هستند که در ظاهر شبیه به عالم باطن است امّا از جهت باطن، باطل و مردود است مثل احضار ارواح و تسخیرات و امثال این شبهه‌ها. عدّه‌ای دیگر هم که دردی و عطشی در خود احساس می‌کنند به مکتب‌های دیگری چون عرفان هندی و سرخپوستی و... رو می‌آورند. درحالی که هدایت انسان از حق است و با حق و در حق، راه‌های دیگر به کجا می‌انجامد؟ خدا

---

۱. مولانا، دفتر پنجم، ۱۰۰.

داناست: شبهه یا حیرت!

٤ ـ نتیجه گیری

توجّه به "بحران تعریف" عوامل و آثار آن‌که همگی ریشه‌ای تاریخی و فرهنگی با تطوّرات و دگرگونی‌های ویژهٔ خود دارد، ما را بر آن می‌دارد که همگام با مقتضیّات زمان با زبانی مناسب روزگار و فهم عمومی، مقولات متکثّر مکتب عرفان را در جهات نظری و عملی به‌طور روشمند بشناسیم و بشناسانیم تا از میراث‌های گران‌سنگ این مکتب در اصلاح فردی و اجتماعی و غنی کردن فرهنگ انسانی و دینی برخورداری‌ها یابیم. این نیز از برکات این مکتب است که: عشق آموخت به من شکل دگر خندیدن.

منابع

۱ ـقرآن مجید. ترجمهٔ محمّدمهدی فولادوند، دارالقرآن کریم، تهران.

۲ ـ آملی، شیخ سیّد حیدر: جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، انجمن ایران‌شناسی ایران و فرانسه، تهران ۱۳۶۸.

۳ ـ استیس، و. ت: عرفان و فلسفه، ترجمهٔ بهاءالدّین خرمشاهی، سروش، تهران ۱۳۷۵.

٤ ـ ام سلمه بیگم: جامع الکلیات، تصحیح و تعلیقات مهدی افتخار، نشر بخشایش، قم ۱۳۸۱.

۵ ـ برزش آبادی، امیر سیّد عبدالله: رسالهٔ کمالیه، خانقاه احمدی، شیراز ۱۳٤٦.

٦ ـ پطروشوفسکی، ای. پ: نهضت سربداران خراسان، ترجمهٔ کریم کشاورز، پیام، تهران ۱۳۵۱.

۷ ـ حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدّین محمّد: دیوان حافظ، تصحیح دکتر محمّدرضا جلالی نائینی و دکتر نورانی وصال، نشر نقره، تهران ۱۳۷۲.

۸ ـ خواجوی، محمّد: لوامع‌العارفین فی احوال صدرالمتألّهین، مولی، تهران

۱۳۶٦.

۹ ـ روزبهان بقلی شیرازی: عبهرالعاشقین، به سعی دکتر جواد نوربخش، یلدا قلم، تهران ۱۳۸۰.

۱۰ ـ زاکانی، عبید: اخلاق الاشراف، تصحیح و توضیح دکتر علی اصغر حلبی، اساطیر، تهران ۱۳۷٤.

۱۱ ـ زرکوب، نجم‌الدّین: فتوّت‌نامه (ضمن رسائل جوانمردان) تصحیح مرتضی صرّاف، معین، تهران ۱۳۷۰.

۱۲ ـ سعدی شیرازی، شیخ مصلح‌الدّین: گلستان، تصحیح و توضیح دکتر غلامحسین یوسفی، خوارزمی، تهران ۱۳۷٤.

۱۳ ـ شفیعی کدکنی، محمّدرضا: تازیانه‌های سلوک، آگاه، تهران ۱۳۷۲.

۱٤ ـ شمس‌الدّین تبریزی: مقالات شمس، به اهتمام دکتر محمّدعلی موحد، دانشگاه صنعتی شریف، تهران ۱۳۵٦.

۱۵ ـ صفا، ذبیح‌الله: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، سنایی، تهران ۱۳٤۷.

۱٦ ـ غزالی، شیخ احمد: مجموعهٔ آثار فارسی غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران ۱۳۷۰.

۱۷ ـ قرشی، سیّد علی اکبر: قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۵۲.

۱۸ ـ کاشانی، عزالدّین محمود بن علی: مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح استاد جلال‌الدّین همایی، نشر هما، تهران ۱۳٦۷.

۱۹ ـ مجاهد، احمد: شروح سوانح، سروش، تهران ۱۳٦۷.

۲۰ ـ مولوی، مولانا جلال الدّین بلخی: مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، به اهتمام دکتر پورجوادی، امیرکبیر، تهران ۱۳٦۳.

۲۱ ـ نی‌ریزی، سیّد قطب‌الدّین محمّد: فصل الخطاب، چ سنگی، سلماس

۱۳۳٤ ق.
۲۲ ـ نفیسی، سعید: سرچشمهٔ تصوّف در ایران، فروغی، تهران بی‌تا.
۲۳ ـ هجویری، علی بن عثمان: کشف‌المحجوب، طهوری، تهران ۱۳۵۱.

عدول خواجهٔ طوسی در علم حق از قول مشّائیّه به قول اشراقیّه
در شرح "الاشارات والتنبیهات"

منوچهر صدوقی سها

هو الحق

A ـ مدخل:

حجّة الحقّ شیخ رئیس ابوعلی پورسینا، رأس هرم حکمت مشّائیّه، در کتاب مستطاب الاشارات والتنبیهات نیز هر چندکه عاری از نظری به "حکمت مشرقیّه" و بلکه "عرفان نظری" و حتّی "سلوک" نبوده باشد، بالطّبیعه سخن نوعاً نهاده برپایهٔ میانی مشّائیّه آورده است، و از سویی دیگر خواجهٔ طوسی شارح آن [=الاشارات] نیز از نمایندگان والای حکمت مشّائیّه می‌بوده است و افزون بر این معنی، چنان‌که خود به مطلع شرح طبیعیّات به افادت اندر آورده است، چنین به قصد می‌داشته است که در مقام شرح، همانا "تقریر"کند و نه "ردّ" و "تفسیر"کند و نه "نقد":

«... و اشترط علی نفسی أن لا أتعرّض لذکر ما اعتمده فیما اجده مخالفاً لما

اعتقده فانّ التقریر غیر الرّد و التّفسیر غیر النقد» [= شـرح الاشـارات، هـند، لکهنو، ۱۲۹۳ ق، ص ۳، س ۲ ـ ۱].

چنان‌که نیز چنین کرده است مگر اینکه چون به مبحث علم حقّ رسیده است ــ حقّت کلمته ــ به عین شعور و اشعار به حفظ کلّی شـرط مـذکور، خـویشتن‌داری نتوانسته است از اینکه قول معتمدٌ به خویش که مخالف قول مشّائیّه می‌بوده است آشکار گرداند:

«... و لو لا انّی اشترطت علی نفسی فی صدر هذه المـقالات أَن لا اتـعرّض لذکر ما اعتمده فیما اجده مخالفاً لما اعتمده لِبیّنتُ وجه التّقصیّ من هذه المضائق و غیرها بیاناً شافیاً لکن الشّرط املک و مع هذا فلا اجد من نـفسی رخـصةً لِأَن لا اشیر فی هذا الموضع الی شیئٍ من ذلک اصلاً فاشرت الیه اشارةً خفیّه یلوح الحقّ منها لمن هو مـیسّر لذلک» [= ایـضا: تـهران، حـیدری، ۱۳۷۹ ق، ج ۳، ص ۳۰٤].

و آن قول معتمدٌ به، مطابق قول اشراقیّه افتاده است چنان‌که صدرالمتألّهین از پی نقل آن [= قول معتمدٌ به خواجه] می‌آورد که:

«... فهذا ما ذکره هذه العلّامه [= العلّامه الطوسی، سـها] و اذا تأمّـلت فـیه وجدته بعینه طریقة الشیخ الاشراقی بادنی تفاوت» [الاسـفار الاربـعه، قـم، مصطفوی، ۱۳۹٦ ق، ج ٦، ص ۲۵٦].

و بلکه اساساً، هم نهاده برپایهٔ افادت او [= صدرا] گویی برگرفته است از کتب شیخ شهید به تلخیص و تهذیب:

«... ثمّ لا یخفی علی من تتبّع کتب الشیخ الالهی شهاب الدّین السّهروردی انّ جمیع ما ذکره الشّارح المحقّق لمقاصد الاشارات [= الخواجة الطوسی، سـها] فی هذا المطلب موافق لما ذکره فیها، فکانّه مأخوذ منها مع تلخیص و تهذیب» [= ایضا: ص ۲۳۳].

و از این‌رو می‌نماید که بایسته است که بدین گفتار که معنون است به عنوان

عدول خواجهٔ طوسی در علم حقّ از قول مشّائیّه به قول اشراقیّه از پی اشعاری به‌تحریر محلّ نزاع، سخن بر چهار بخش نهیم به شرح آتی: نخستین "اقوال در علم حق" و دومین "اشاره به قول مشّائیّه" و سومین "اشاره به قول اشراقیّه" و نهایتاً چهارمین "بیان قول خواجه" و هو الموفِّق والمعین.

B ـ اِشعار به تحریر محلّ نزاع:

تحریر محلّ نزاع بدین باب، حقّاکه از معضلات است و آنچه‌که بالفعل به اشارت همی‌توان گفت این است‌که هیچ‌کس از حق حقّت‌کلمته نفی علم نکرده است و نکند و نتوانست‌کرد، قوله تعالی: الا یعلم مَن خَلَق و هو اللطیف الخبیر، و همه آنچه‌که هست این است‌که سخن در علم قبل الایجاد باشد و یا بعد الایجاد و یا مع الوجود، و علی العجاله از باب اصول موضوعه چنین برمی‌نهیم‌که موضوع، علم قبل الایجاد بوده باشد.

B / 1 **استدراک:** علم حق به اشیاء، قبل الایجاد، از اصول مذهب آل البیت است علیهم الصّلوة والسّلام و بدان باب بهر مثل را می‌توان در نگریست به اخباری‌که به‌کتاب‌التوحید جدّنا الامجد الشیخ الصّدوق ابن‌بابویه وارد است رضی‌الله عنه، به "باب العلم" و اوایل «باب صفات الذّات و صفات الافعال» [= بیروت، دارالمعرفه، بلاتاریخ، صص ۱۳۸ ـ۱۳٤ و ۱٤۱ ـ ۱۳۹] و شرح آن از قاضی سعید [= تهران، ارشاد، ۱٤۱٦ ق، ج ۲، صص ٤۷۳ ـ٤٤۳].

C ـ اقوال در علم:

از سر افادت صدر اعاظم حکماء، در علم حق به اشیاء، هفت قول مشهور است به شرح آتی:

۱ ـ مذهب اتباع مشّائین که از آن جمله‌اند فارابی و ابوعلی‌سینا و بهمنیار و ابوالعبّاس لوکری و جماعتی از متأخّرین، و آن عبارت است از قول به ارتسام صور ممکنات در ذات؟!

۲ ـ مذهب شیخ اتباع رواقیین شهاب‌الدّین سهروردی و محقّق طوسی و ابن کمونه و قطب‌الدّین شیرازی و شهرزوری، و آن عبارت است از اینکه وجود صور اشیاء در خارج، مناط عالمیّت حق است.

۳ ـ قول به اتّحاد حق با صور معقوله که منسوب است با فرفوریوس.

٤ ـ مذهب افلاطون الهی در اثبات صور مفارقه و مُثُل عقلیّه.

٥ ـ مذهب قائلین به ثبوت معدومات ممکنه پیش از وجود که قول معتزله است و نزدیک است با قول صوفیّه.

٦ ـ قول اکثر متأخّرین و آن این است که ذات حق، خود، علم اجمالی است به جمیع ممکنات.

۷ ـ قول به اینکه ذات، علم تفصیلی است به معلول نخستین و علم اجمالی است به جز آن و ذات معلول نخستین، علم تفصیلی است به معلول دومین و علم اجمالی است به جز آن، تا برسد به اواخر موجودات [=اسفار، ج ٦، صص ۱۸۱ ـ ۱۸۰].

C / 1 ـ مشربی دیگر نیز بدین باب، همانا مشرب شخص شخیص صدرالمتألّهین است که ورود به بحث از آن بدین مقام ضرورتی نمی‌دارد. و هم قولی چند دیگر محتمل الوجود است.

D ـ اشاره به قول مشّائیّه:

قول مشّائیّه در علم حق به اشیاء، استوار است بر پایهٔ قول به "تقرّر معقولات

در جوهر عاقل "که آوردهٔ نفی آن جماعت است قول به اتّحاد عاقل و معقول را؟[۱] و به میانهٔ متأخّرین نام‌بردارگردیده است به "قول به ارتسام صور" چنان‌که از بهر مثل، استادنا الاقدم حاجی سبزواری راکه خاک پاکش پاک‌تر باد به الهی بالمعنی‌الاخص غرر الفوائد [= دانشگاه تهران، ۱۳٦۸، ص ۷] افاداتی است معنون به «غررٌ فی ردّ حجّة المشّائین علی کون علمه تعالی بالارتسام» و هرگونه‌ای که می‌بوده باشد لبّ لباب آن، همانی است که شیخ رئیس به همین الاشارات ایراد فرموده است و این است آن، که از آن روی که:

۱ـ اتّحاد عاقل و معقول باطل است،

۲ـ علم منقسم است به دو قسم: فعلی و انفعالی،

۳ـ علم فعلی و انفعالی هردوان بهر عاقل، یا حاصل است از سببی و یا ذاتی آن است و تعقّل حاصل از سبب ناچار منتهی شود به تعقّل ذاتی،

٤ـ تعقّل واجب الوجود اشیاء را، بایسته است که اوّلاً فعلی باشد و ثانیاً ذاتی،

۵ـ معقولات نه یگانه‌اند با همدیگر و نه با عاقل،

٦ـ تعقّل واجب الوجود جز خویش را، لازمهٔ تعقّل ذات است از حیث علّیت آن بهر جز خویش،

ــ علم واجب الوجود به اشیاء، همانا به تقرّر [= ارتسام صور] معقولات است در ذات او. [= انّ قوماً من المتصدّرین یقع عندهم انّ الجوهر العاقل... فیظهر لک من هذا انّ کلّ ما یعقل فانّه ذات موجودة تقرّر فیها الجلایا العقلیّه تقرّر شیئی فی شیئی = الاشارات، دانشگاه طهران، ۱۳۳۹، صص ۱۳۶ ـ ۱۳۵].

---

۱. قول مشّائیّه به بطلان اتّحاد عاقل و معقول، خود باطل است از آن‌روی که نهاده است بر پایهٔ قول به اتّحاد ماهوی به حالی که قول قائلین به اتّحاد منصرف است به اتّحاد وجودی آن هم به میانهٔ عاقل و معقول بالذّات.

E ـ اشاره به قول اشراقیّه:

قول اشراقیّه در قبال قول مشّائیّه که علی ایّ حال مبتنی بر قول به علم حصولی است، نهاده است بر پایهٔ قول به علم حضوری، بدین‌گونه که ملاک علم حق به اشیاء، همانا حضور اشراقی وجود آن باشد بهر او حقّت‌کلمته یا بانفسها و یا بمتعلّقاتها، به شرحی که مثل را شارح اقدم حکمة الاشراق شمس‌الدّین محمّد شهرزوری می‌آورد:

«... الحقّ فی مسئلة العلم هو ما ذهب الیه صاحب حکمة الاشراق و هو مذهب اهل الذّوق والکشف من الحکماء المتألّهین انّ علم نورالانوار الواجب لذاته هو کونه نوراً لذاته و ظاهراً لذاته. فانّه هو الظّهور المحض المجرّد و علمه بالاشیاء الموجوده هو کونها ظاهرة له علی سبیل الحضور الاشراقی امّا بنفسها کاعیان الموجودات من المجرّدات والمادّیات و صورها الثّابته فی بعض الاجسام کالفلکیّات، و امّا کالاشیاء الّتی تکون ظاهرةً حاضرةً له تعالی لا بانفسها بل بمتعلّقاتها الّتی هی مواقع الشّعور المستمرّ للمدبّرات العلویّه الفلکیّه...» [= تهران، مؤسّسهٔ مطالعات، ۱۳۷۲، صص ۳۸۳ ـ ۳۸۲].

E / 1 **استطراد:** محقّق قونیوی نیز بر آن رفته است که علم، عین نور است چنان‌که گوید:

«... العلم هو عین النّور لا یُدرک شیئی الّا به و لا یوجَد امر بدونه...

... ثم نقول فالظّاهر من الموجودات لیس غیر تعیّنات نِسَب العلم الّذی هو النّور المحض تخصّص بحسب حکم الاعیان الثّابته» [=اعجاز البیان، قم، بوستان، ۱۳۸۱، ص ۵۰ ـ ۴۹].

E / 1 / 1 **ـ فائده:** و این معنی تواند بود که از مؤیّدات استحسانی می‌بوده باشد که من بنده به جایی دیگر [= نامهٔ فلسفه، ن ۱۳: تألّه: ص ۹] کرده است مشعر به امکان تحقّق عنوان افادت و استفادت به میانهٔ شیخ شهید اشراقی و شیخ اکبر

محی‌الدّین ابن عربی آن هم به ملاقات و حضور، و از این رهگذر نوریّت علم نیز از شیخ شهید به شیخ اکبر [= ابن عربی] رسیده باشد و از شیخ اکبر به شیخ کبیر [= محقّق قونیوی] والعلم عنده تَعالی و تقدّس.

F ـ بیان قول خواجه:

تحقیق خواجه به ما نحن فیه مشتمل است بر قسمی چند: نخستین ذکر مفسده‌ای چند که بر قول به تقرّر لوازم [= ارتسام صور] در ذات وارد است، و دیگر بیانی کلّی در نحوهٔ ادراک عاقل، ذات و صادرات ذاتیّهٔ خویش را، و دو دیگر تنصیص به مراد در ذکر قول مختار در علم حق. و چنین است مفصّل این مجمل که:

۱ ـ قول به تقرّر لوازم، مستلزم قول به محذوری چند است به شرح آتی:

الف ـ جمع فاعلیّت و قابلیّت به شیئی یگانه [= ذات واجب الوجود].

ب ـ اتّصاف واجب به صفاتی غیراضافی و غیرسلبی [= حقیقی منفصل از ذات].

ج ـ محلّ بودن واجب بهر معلولات خویش.

د ـ عدم مباینت معلول نخستین با ذات واجب، و مآلاً عدم ایجاد بالذّات مباینات.

۱/۱ ـ فائده: عویصهٔ جمع فاعلیّت و قابلیّت در ذات مقدّسه، متّخذ است از افادات عالیات شیخ شهید اشراقی به المطارحات [= الاسفار: ج ٦، ص ۱۹۹].

۲/۱ ـ فائدةٌ اخری: صدر اعاظم حکماء این مفاسد دفع فرموده است مجملاً به الشّواهد الرّبوبیّه [= دانشگاه مشهد، ۱۳٤٦، ص ٥٤ ـ ٥۳] و مفصّلاً به اسفار [= ج ٦، ص ۲۱۹ ـ ۲۱۰].

۲ ـ عاقل چنان‌که به ادراک ذات خویش نیازمند صورتی جز همان صورت ذات نیست؟! به ادراک صادرات ذات نیز نیازمند صورتی جز صورت آن [= صادرات] نباشد. در نگر خود را که صورت شیئی از صادرات نفس خویش آن هم نه به استقلال بل به استفاضت از عقل فعّال، در تصوّر و از پی آن به تعقّل اندر می‌آوری، و بدین‌کار نیازمند صورتی دیگر نمی‌افتی، و چون چنین است حال تو با صادرات نفس خویش آن هم با مداخلت غیر [= عقل فعّال]، پس چه می‌پنداری حال عاقلی را با صادراتی که لذاته از او به صدور می‌رسد برکران از مداخلت غیر.

و حاشا مپنداری که این‌که تو محلّ این صورت باشی شرط تعقّل آن است بهر تو، از آن‌روی که ذات خویش به تعقّل اندر می‌آوری برکران از اینکه خود محلّ آن بوده باشی، بل‌که محلّ بودن تو بهر آن صورت، شرط حصول این صورت است بهر تو که آن هم شرط تعقّل تو است، و از این‌روی اگر این صورت بهر تو به وجهی دیگر هم فرادست آید که حلول نباشد، تعقّل حاصل خواهد بود. و دانسته است که حصول شیئی بهر فاعل خویش از آن حیث که حصول للغیر است، جز حصول شیئی بهر قابل آن نیست. و آوردهٔ این تحلیلات این است که معلولات ذاتیّهٔ عاقلِ فاعلِ لذاته، حاصل است بهر او برکران از حلول.

۳ ـ اینک گویم: دانستی که واجب الوجود عاقل است ذات خویش را برکران از اینکه به میانهٔ ذات و تعقّل ذات او در وجود، تغایری می‌بوده باشد، و حکم می‌کنی به اینکه تعقّل ذات در او علّت است بهر تعقّل معلول اوّل خویش، و برپایهٔ این حکم، نیز حکم کن بدین‌که این دو معلول نیز [= معلول اوّل و تعقّل آن بهر واجب] هردو آن، شیئی است یگانه برکران از تغایری که اقتضاء کند مباینت یکی از آن دو را با اوّل و تقرّر دومین را در او.

و هم چنان‌که حکم کردی به اعتباریّت محض تغایر علّیتن، نیز حکم کن به

اعتباریّت محض آن در معلولین:

و نهاده بر این پایه، وجود معلول نخستین، همانا نفس تعقّل واجب است آن را برکران از نیاز به صورتی مستأنف که در ذات او [= واجب] حلول کند تعالی عن ذلک [=و لا شکّ فی أنّ القول بتقرّر لوازم الأوّل فی ذاته... لکّن الاقتصار ههناء علی هذا الایماء اولی = تهران، حیدری، ج ۳، صص ۳۰۶ ـ ۳۰۴].

F / 1 ـ**بیان:** صدر اعاظم حکماء را چنین به نظر متبارک اندر آمده است که این سخن عاری از اقناعٌ مائی نیست:

«... و امّا الذی افاده المحقّق الطّوسی فی شرح الاشارات بعد ما اورد البحوث والتّشنیعات علی الشّیخ و ذکر انّ التّعقّل لا یلزم ان یکون بصورةٍ زائده علی ذات المعلوم... ففیه انّ هذا الکلام لا یخلو عن اقتاع»! [=الاسفار، ج ٦، صص ۲۳۳ ـ ۲۳۲].

و هم متعاقباً با بیان این معنی که آن [= مشرب خواجه] به نزد او [= صدر] مقدوح است، مبادرت فرموده است به نقض آن [= الاوّل صص ۲۵۷ ـ ۲۵٦ ـ الثّانی: صص ۲۵۸ ـ ۲۵۷ ـ الثّالث: صص ۲۵۹ ـ ۲۵۸ ـ الرّابع: صص ۲۵۹ ـ الخامس: صص ۲٦۰ ـ ۲۵۹ ـ السّادس: ص ۲٦۰ ـ السّابع: ص ۲٦۰ ـ الثّامن: صص ۲٦۱ ـ ۲٦۰].

حکمت اشراقی، هم‌اندیشی ادیان و معنویّت عصر جدید

محمّد کریمی زنجانی اصل[1]

فرید الدّین عطار نیشابوری در منطق الطیر، در بیان «وادی حیرت» آورده است:

مرد حیران چون رسد این جایگاه — در تحیّر مانده و گم کرده راه
هرچه زد توحید بر جانش رقم — جمله گم گردد از او «گم» نیز هم
گر بدو گویند «مستی یا نه‌ای؟ — نیستی گویی که هستی یا نه‌ای؟
در میانی یا برونی از میان؟ — بر کناری یا نهانی یا عیان؟
فانیی یا باقیی یا هر دوی؟ — یا نه‌ای هر دو، توی یا تو نه‌ای؟»
گوید «اصلاً می‌ندانم چیز من — وان «ندانم» هم ندانم نیز من
عاشقم امّا ندانم بر کیم — نه مسلمانم نه کافر پس چیم
لیکن از عشقم ندارم آگهی — هم دلی پر عشق دارم هم تهی»[2]

---

۱. عضو شورای پژوهشی ایرانشناسی سازمان اسناد و کتابخانهٔ ملّی.

۲. فرید الدّین عطار نیشابوری، منطق الطیر، به کوشش محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۸۲ ش، صص ۴۰۷ ـ ۴۰۸، ابیات ۳۸۳۲ ـ ۳۸۳۹.

این ابیات، افزون بر معنایی که در زمینه و بافت اصلی سخن عطار دارند، بیانی دیگر توانند بود از احوال آدمی، در جهانی که می‌رود تا هر چه بیشتر، معنای خویش را از دست بدهد.

گسستگی از معنای راستین وجود، به عنوان یکی از دستاوردهای مدرنیته، دستامد اسطوره‌زدایی از زمان، افسون‌زدایی از طبیعت، خود محوری ذات آدمی و ابزاری شدن عقل بوده است.[1] این فرآیند، به تعبیر متفکران حلقهٔ اِرانوس، و از جمله ژیلبر دوران، مسیر خود را در چهار حرکت کاهنده پیموده است:

۱) درگذار از بینش مکاشفه‌ای به اندیشهٔ فنّی.

۲) درگذار از صورت‌های مثالی و جوهری به مفاهیم مکانیکی و ریاضی.

۳) درگذار از گوهرهای معنوی نفس به انگیزش‌های روانشناختی.

٤) درگذار از معادشناسی به بت‌انگاری تاریخ.[2]

این سخن، نوید هولناک هبوطی دوباره است. آدمی در نخستین هبوط، میوهٔ دانش را خورد، از حیات ابدی فاصله گرفت و زمینی شد؛ امّا هم‌هنگام کوشید تا زمینگیر نشود؛ و بساکه بتوان گفت، ادیان در معنای موسّع و در اشکال متنوّع خود، بهترین بازتاب‌های تلاش تاریخمند انسان برای رهایی از سقوط و نجات از اسارت دائمی در این هبوط بوده‌اند. آنها دانش مقدّسی در اختیار آدمی نهاده‌اند که وحدت درونی او را میسّر می‌کند و پیوستگی رابطهٔ معنوی او با درخت حیات را ممکن می‌نماید.

---

1. Daryush Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* Paris, 1982, p.15.

۲. به نقل از:

Daryush Shayegan, *Henry Corbin, La topographie spritruelle de l'Islam iranien,* Paris, 1990, p.284.

امّا اکنون، به تعبیری کابالیستی، با جدا شدن یکسرهٔ درخت دانش از درخت حیات مواجهیم؛[۱] و طبیعی است که در این حالت، جهان درونی آدمی هم، همچون جهان بیرونی، تمامیّت وحدت‌بخش خود را از دست بدهد.[۲] در چنین فضایی، وجود پاره پاره شدهٔ آدمی، «مَنِ اندیشنده»اش را به مثابه سوژه‌ای معلّق در برابر دیگر «من»ها تقدیس خواهد کرد، از ارادهٔ معطوف به قدرت سخن خواهد گفت و «دانش» را حجاب «حیات» خواهد نمود تا به فرجام، ساحت عمودی و رمزی وجود را در گم‌گشتگی مفهوم «فردیّت معنوی»، به ساحت افقی «جمعی شدن روح» و دنیایی شدن آن، تقلیل دهد.[۳]

در چنین احوالی است که از هم‌اندیشی ادیان برای رسیدن به وحدت رویّه در برخورد با این هبوط می‌توان سخن گفت؛ آن هم به عنوان یک ضرورت تاریخی؛ ضرورتی که هم‌اندیشی را راهی برای «شناخت» و تنظیم مناسبات انسانی بر بنیاد این شناخت تعریف می‌کند؛ آن هم در جهانی که هر روز کوچکتر و به دهکده مانندتر می‌شود. در واقع، در راه رسیدن به وحدت رویّهٔ مزبور، اگر بپذیریم که رسیدن به چنین وحدت رویّه‌ای اصولاً ممکن و میسّر است، هم‌اندیشی نخستین منزل ما خواهد بود؛ به ویژه که اکنون می‌دانیم که تفاوت‌های فرهنگی و زیستی جماعت‌های گوناگون انسانی، در خوانش‌های متعدّد ادیان در طول تاریخ موثّر افتاده‌اند؛ و این خوانش‌های متعدّد، یعنی پاسخ‌های متعدّد به مسائل واحد انسانی.

---

۱. این تعبیر را از هانری کربن وام گرفته‌ام، نک:
Henry Corbin, "The Ismāʿīlī Response to the Polemic of Ghazālī", *Ismāʿīlī Contributions to Islamic Culture,* ed, S. H. Nasr, Tehran, 1977, pp.94-95.

2. Idem, *Temple et Contemplation,* Paris, 1980, pp.69-70.

3. Idem, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien,* Paris, 1971, p.78.

نیز از یاد نبریم که در اینجا، «هم‌اندیشی» را نمی‌توان، و بساکه نباید، به معنای رسیدن به همگرایی و یکسان سازی مفاهیم و الگوهای نظری و آیینی دانست؛ بلکه مقصود از «هم‌اندیشی»، دست‌کم در مجال این بحث، «گفت‌وگو» است؛ و البتّه، هر گفت‌وگویی، شرایط و ملزوماتی را برمی‌تابد و در ساحت مشخّصی امکان‌پذیر است.

چنان‌که گذشت، در این بحث، پیش‌شرط ما، هم‌اندیشی ادیان به معنای فهم و درک و شناخت کیفیّات فکری و اعتقادی است؛ آن هم به قصد تنظیم مناسبات انسانی. بدین سان، اگر ایجاد تعادل و توازن در این مناسبات را وجه همّت خود قرار داده باشیم، با چنین پیش‌شرطی، از همان ابتدا، از جدل و جدال در گفت‌وگو می‌پرهیزیم. و به دیگر سخن، رویارویی به قصد نقض و ابطال یک طرف و اثبات حقانیّت صِرف خود را نفی می‌کنیم؛ به ویژه اگر پذیرفته باشیم که «تجلّی حقیقت، امری محدود و منحصر به یک زمان و مکان خاصّ نیست».[۱]

قصد تفاهم و پرهیز از نفی و ابطال، در پی خود، آگاهی از موارد اختلاف و تلاش در دوری جستن از پرداختن بدان‌ها را هم به عنوان دیگر ملزومات این هم‌اندیشی و گفت‌وگو ثمر خواهد داد؛ و ناگفته نماند که این شرایط و ملزومات، به تعبیر درست یواخیم واخ، به دنبال آشنایی اهل ادیان با زبان و شیوه‌های بیانی یکدیگر، و افزون بر آن، در پی برخورداری از تجربه‌های دینی و معنوی است که پدیدار می‌توانند شد.[۲] در این احوال و در چنین گفت‌وگویی، بی‌گمان با اهل

---

۱. این تعبیر را از جناب دکتر فتح اللّه مجتبائی وام گرفته‌ام. نک: «بیرونی و علم الادیان»، یادنامهٔ بیرونی، تهران، ۱۳۵۳ش، ص ۱۳۱.

۲. برای نظر واخ در این زمینه نک:

Joachim Wach, *The Comparative Study of Religion*, New York, 1963, pp. 11-14.

جدل رو به رو نیستیم و نمی‌توانیم باشیم؛ چراکه منطق گفت‌وگوی ما جدلی نخواهد بود، بلکه منطقی است مبتنی بر اصل مفاهمه و شناخت، مبتنی بر فهم متقابل، و بنیادگرفته بر اصل احترام و همدلی.

روشن است که چنین گفت‌وگویی جز در آن ساحتی که وجوه باطنی ادیان در اختیار ما نهاده‌اند، جلوه‌گر نمی‌تواند شد؛ به ویژه که هدف غایی ادیان، یعنی جلوگیری از آن اسارت دائمی در این هبوط زمینی، هم، آشکارترین طریق و نمود خویش را در ابعاد عرفانی آنها برمی‌نماید؛ و در میان این ابعاد عرفانی، شاید اصیل‌ترین تجربه‌ها، همانا حضور در یک ساحت قدسی و نزدیکی به معبود باشد. در این حضور است که اشتراک معنوی بُن‌مایه‌های ادیان آشکار می‌شود تا دریابیم که این اشتراک تا چه اندازه از اشتراک لفظی شمول‌پذیرتر است و چگونه می‌تواند هم‌اندیشی را از سطح یک هماوردی هر چند مسالمت‌آمیز به سطح یک گفت‌وگوی همدلانه، پالایش و افزایش دهد.

حکیم و عارف نامبردار هندی، شاه عبدالقادر فخری میلاپوری، در کتاب *اصل الاصول فی بیان مطابقة‌الکشف بالمعقول و المنقول*، سخنی طُرفه و تأمّل برانگیز دارد. به نظر او، اسلام متنی است با یک ترجمه و سه شرح. ترجمان آن همانا حدیث است و شروح آن عبارت‌اند از کلام و فلسفه و عرفان.[1]

در این سخن، باریک‌بینانه‌تر که بنگریم، درمی‌یابیم که با اندکی تسامح قابل ارجاع به بسیاری از ادیان می‌تواند بود. آن هم در حالی که برای تعیین ساحت گفت‌وگوی همدلانهٔ ادیان هم، نیکْ تحفه‌ای است. در واقع، با نگریستن از این منظر خاص، درمی‌یابیم که گفت‌وگو در ساحت اصول و شرایع در میان ادیان راه

---

۱. شاه عبدالقادر مهربان فخری میلاپوری، *اصل الاصول فی بیان مطابقة الکشف بالمعقول و المنقول*، به کوشش محمّد یوسف‌خان عمری، مدراس، ۱۹۵۹م، ص ۲۸.

به جایی نخواهد بود و اصولاً از گفت‌وگو در چنین ساحتی، امتناع بایسته‌ای باید داشت؛ چراکه این اصول و آن شرایع، از سویی قوام دهندهٔ ادیانند و از سوی دیگر از یاد نبریم که دوام ادیان بدان‌ها بازبسته است و به تعبیر دقیق دکتر فتح اللّه مجتبایی، اهل شریعت، در واقع، نگاهبانان و حافظان چارچوبهٔ اصلی ادیان هستند و به اعتباری، استوار ماندن اهل شریعت بر نظر و عقیده‌شان است که مایهٔ حیات هر دینی است.[1] بنابراین، از گفت‌وگو در این ساحت باید بپرهیزیم. باید بپذیریم که هر دینی استقلال خودش را در حوزهٔ اصول و شرایع می‌تواند و باید که داشته باشد.

اکنون، می‌ماند آن شرح‌ها. امّا از آنها، شرح اوّل که کلام باشد هم به‌کار ما در بحث گفت‌وگوی همدلانهٔ بین ادیانی نخواهد آمد. به این دلیل که کلام اصولاً منطقی جدلی دارد و پیش شرط ما عبارت بود از «پرهیز از جدل و قرار گرفتن نگاهمان بر اصل مفاهمه».

دو شرح دیگر می‌ماند: عرفان و فلسفه. آنچه که مسلّم است، عرفان، به یک اعتبار، جانمایه و باطن ادیان و آشکارترین تجلّی جمال ادیان است. در عین حال، می‌دانیم که عرفان، در معنای گسترده‌اش، برای ابعاد اخلاقی زندگانی نظری و عملی آدمی، اهمیّت خاصّی قایل است؛ و به این معنا، عرفان برای این هم‌اندیشی ساحت مناسبی تواند بود. با این حال، نکته‌ای هست که از نظر دور نمی‌باید داشت: در ساحت عرفان، شاهدیم که شماری از مسائل مورد بحثمان در هم‌اندیشی‌های بینا دینی، بسیار کلّی مطرح می‌شوند. در حالی که گفت‌وگو، پس از مرتبت همدلی، به مقوله‌بندی مفاهیم به قصد تبیین دیدگاه‌ها هم نیازمند است و در این احوال است که از فلسفه به عنوان ابزاری می‌توان یاد کرد که به این

۱. نک: دین پژوهی (گفت‌وگو با دکتر فتح اللّه مجتبائی)، تهران، ۱۳۸۰ش، ص ۸۳.

مقوله‌بندی‌ها می‌پردازد و این تبیین‌ها را کارآمدتر می‌کند.

یک نکتهٔ دیگر را هم از یاد نباید برد: ما هم در ساحت نگاه عرفانی و هم در ساحت اندیشهٔ فلسفی، با مفهوم «فردیّت» به شکلی آشکار مواجهیم. به این معنا، هم‌اندیشی ادیان درگذار به این «فردیّت» است که ممکن می‌تواند شد. به یک اعتبار، می‌دانیم که ظواهر دینی و شرایع هر دین، در جمعی نگریستن به امر قدسی بروز و غلبهٔ بیشتری دارد و شاید بی‌سبب نباشد که با سراغ گرفتن از باطن‌گرایی ادیان مختلف، می‌بینیم که در این ساحت، فردیّت، جایگاه خاص‌تری می‌یابد.

اکنون می‌توان پرسید که نسبت میان آن «فردیّت عرفانی» و این «فردیّت فلسفی» چیست و اصولاً گذار این دو ساحت به یکدیگر چگونه ممکن است؟

مجال سخن نگارنده در این گفتار، و البتّه، صادقانه‌تر که بنگریم، پایهٔ دانش او، چنان نیست که در این زمینه، نظریّهٔ متقنی ارائه دهد. به همین دلیل هم از تجربهٔ فرزانه‌ای بهره گرفته است که در تاریخ اندیشه‌های ایرانی در دوران اسلامی، جایگاهی والا و برجسته دارد: شیخ اشراق، شهاب الدّین یحیی بن حبش بن امیرک ابوالفتح سهروردی که در ٥٤٩ هجری در سهرورد زنجان زاده شد و در ٥٨٧ هجری در حلب سوریه به کین دشمنان باطن‌گرایی کشته شد.[١]

با مراجعه به آثار سهروردی، درمی‌یابیم که او به منابع مختلف ادیانی، توجّه خاصّی داشته است. در این آثار، به طیفی از آرائی برمی‌خوریم که در یک سوی آنها آموزه‌های هندی و ایرانی قرار دارند و در سوی دیگرش آموزه‌های اسلامی

---

١. برای زندگی سهروردی در پژوهش‌های جدید نک: نصراللّه پورجوادی، «شیخ اشراق و تألیف الواح عمادی»، نامهٔ اقبال، به کوشش سیّد علی آل‌داود، تهران، ١٣٧٧ش، صص٤٥٣ ـ ٤٦٣؛ محمّد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، تهران، ١٣٨٢ش، صص ٢١ ـ ٢٨، ١١٩ ـ ١٤٤.

و مسیحی و یهودی؛ و طُرفه آنکه شیخ اشراق در برخورد با هر یک از این آموزه‌ها، بر آن دسته تجربه‌های معنوی تأکید می‌کند که در شمار وجوه اشتراک ابعاد باطنی این ادیان هستند. بدین سان، بی‌سبب نیست که او با تلاش در جمع آموزه‌های ایرانی و اسلامی در باب توحید و نبوّت، از همسانی و ارتباط «خورنهٔ» اوستایی[۱] و «سکینهٔ» قرآنی سخن می‌گوید؛ از سکینه‌ای که معادل عبری‌اش «شخینا» است و از آن به «حضور اسرارآمیز حقّ در قدس الاقداس هیکل» یادکرده‌اند[۲] و در معنای قرآنی‌اش بیشتر به معنی «ساکن شدن و آرامش

---

۱. برای تفسیرهای کلاسیک از مفهوم «خورنه» یا «فرّه» نک: محمّد معین، مزدیسنا و ادب فارسی، تهران، ۱۳۶۵ش، ج ۱، صص ۴۱۲ـ۴۲۴؛

H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, 1971, pp.1-78 ;

برای نقدی کوتاه بر آراء بیلی، نک:

G. Widengren, *Les religions de l'Iran,* Paris, 1968, pp.75-77, 307-308;

و برای بحث‌های واژه‌شناختی و گونه‌شناسی آن در متن‌های کهن ایرانی، نک: فتح‌اللّه مجتبائی، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، ۱۳۵۲ ش، صص۸۱ ـ ۹۵؛ زهره زرشناس، «عناصری از یک قصهٔ سغدی مانوی»، جستارهایی در زبان‌های ایرانی میانه شرقی، به کوشش ویدا نداف، تهران، ۱۳۸۰ش، صص۱۴۳ ـ ۱۴۹؛ زرشناس در مقالهٔ دیگری، از گستردگی معنای این مفهوم در زبان سغدی، بحث ارزنده‌ای می‌کند: «دگرگونی مفهوم فرّ در نوشته‌های سغدی»، فرهنگ (ویژهٔ زبان‌شناسی)، سال چهاردهم، شماره‌های ۳۷ ـ ۳۸، تهران، بهار ـ تابستان ۱۳۸۰ش، صص ۳۸۹ ـ ۴۰۳؛ برای خلاصه‌ای از تفسیرهای متنوّع ایران‌شناسان در این زمینه نک:

Bruno Jacobs, "Das Chvarnah. Zur Stand der Forschung", *Mitteilungen der Deutschen Orient-gesellschaft zu Berlin*, Berlin, 1987, n؛119, ss.215-248;

و سرانجام، برای تفسیری روزآمد از این مفهوم، به ویژه در بازیابی بسامد معنایی‌اَش در برخی آثار متعلّق به دوران اسلامی تمدّن ایرانی، آن هم با خوانشی تاریخ پردازانه ــ وشاید هم رمانتیک!ــ، نک: جواد طباطبایی، خواجه نظام الملک، تهران، ۱۳۷۵ش، صص۱۳۲ ـ ۱۷۲.

۲. هانری کربن، «سه فیلسوف آذربایجان: سهروردی، ودود تبریزی، رجب‌علی تبریزی»، ترجمهٔ محمّد غروی، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذر آبادگان، سال ۲۹، شمارهٔ ۱۲۲، تبریز، تابستان ۱۳۵۵ش، ص ۱۷۰.

برای اصل فرانسهٔ این اثر نک: ←

طمأنینه» آمده است.[۱] سهروردی هم «این مفهوم را به نورهای پاک معنوی نسبت می‌دهد که در روح سکنی می‌گزینند و روح معبد آنها، "هیکلی نورانی" می‌گردد، همان سان که معنای کلّی‌تر واژهٔ خورّه، سکنی گرفتن نور جلال در روان فرمانروایان ایران کهن است که خدماتی داشتند و فریدون و کیخسرو، شاهان بختیار، بهترین نمونهٔ آنانند. روان ایشان، خود آتشکده‌ای است».[۲]

اکنون درمی‌یابیم که سهروردی چگونه از «سکینه» به آن موهبت الاهی یاد کرده که شخص با دستیابی بدان در پیشگاه ذات کبریایی به تقرّبی خاصّ می‌رسد؛ و هرگاه در نظر بگیریم که او، در رسالهٔ صفیر سیمرغ، خود و اتباع خود را در این شمار می‌نهد،[۳] درخواهیم یافت که چرا در رسالهٔ کلمة‌التصوّف، امتیاز یادکردهٔ آیهٔ ۱۵۹ سورهٔ اعراف دربارهٔ قوم موسی را با به‌کارگیری تأویلی بی‌باکانه و بس پرمعنی، به حکیمان باستانی ایران اختصاص می‌دهد؛[۴] و نیز درخواهیم یافت که چرا در رسالهٔ پرتونامه، از رابطهٔ موسی و خضر به عنوان تمثیلی بهره می‌گیرد که نسبت میان نبی و ولی را آشکار کند؛[5] ولایت را مکمّل نبوّت بداند و شخص ولی را به‌کمال رسانندهٔ تلاش شارع برای نجات و رستگاری نهایی

→

Henry Corbin, *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée,* Tèhèran, 1977, pp.89-90.

۱. نک: آرتور جفری، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۲ش، ص ۲۶۳.

۲. هانری کربن، «سه فیلسوف آذربایجان»، ترجمهٔ محمّد غروی، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذر آبادگان، سال ۲۹، شمارهٔ ۱۲۲، پیشین، صص ۱۶۹ـ۱۷۰.

۳. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، به کوشش سیّد حسین نصر، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۳، ص ۳۲۳.

۴. همو، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۵۶ش، ص ۱۱۷.

۵. همو، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، ص ۷۶.

نفس؛[۱] آن هم با ارائهٔ طرحی که بر نهج متفکران گنوستیکی همچون ابـویعقوب سجستانی، جزیی‌ترین موقعیّت‌ها را نیز در نظر دارد.[۲] بر این اسـاس، پُـر بـیراه نیست که رسالهٔ هیاکل النّور او هم، در طـرح کـلّی خـود، در هـفت هـیکل،[۳] بـه پدیداری آن ایده‌ای همّت می‌گمارد که در جـهت پـیوند نـفس بـا نـور الانـوار می‌کوشد و به بیان چگونگی پیوند روان آدمی با جهان نور در حـالات مـختلف

---

۱. دکتر حسین ضیائی بدون در نظر گـرفتن ایـن نکـته‌ها، نـظر سـیّد حسـین نـصر دربـارهٔ اعـتقاد سهروردی به اصل «ولایت» («شیخ الاشراق»، الکتاب التذکاری شیخ الاشراق، به کوشش ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۷٤م، ص ۲۱) را خلاف حقیقت می‌داند.

Hossein Ziai, "The Source and Nature of Authority : A Study of al-Suhrawardī's

Illuminationist Political Doctrine", *The Political Aspects of Islamic Philosophy,* ed. C.

E. Butterworth, Harvard & Cambridge, 1992, p.342, n.105;

و خلاصهٔ فارسی همین مقاله: حسین ضیائی، «سهروردی و سیاست، بحثی پیرامون آیین سـیاسی در فلسفهٔ اشراق»، ایران نامه، سال نهم، شمارهٔ ۳، واشنگتن، تابستان ۱۳۷۰ ش،ص ٤۰۷.

۲. گزارش روشنی از نظام معاد شناخت سجستانی را در این اثر واکر می‌توان یافت:

P. E. Walker, *Abū Ya‘qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*, London, 1996, pp.77-83.

۳. قابل تأمّل است که عناصر پنجگانهٔ نور نزد مانی، که در نظام جهان‌شناختی مزدکی به سه عنصر کاهش یافتند، توسط چهار قدرت یاری می‌شدند که خود از سوی هفت وزیـر احـاطه شـده و در درون حلقه‌ای از دوازده وجود روحانی حضور داشتند. نک:

A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944, pp.339-344.

همچنین، در قصیدهٔ ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی از معاصران سجستانی نیز از هفت مرتبت عقل صادر از نور اوّل یاد شده که موضوع شرح‌های محمّد بـن سـرخ نـیشابوری و نـاصرخسـرو قبادیانی بوده است. دربارهٔ این دو شرح و اختلاف آنها در این زمینه، مادلونگ بررسی مـحقّقانه و روشنگرانه‌ای دارد. نک:

Wilferd Madelung, "Abū Ya‘qūb al-Sijistānī and the seven facultis of theIntellect",

Mediaeval Ismā‘īli History and Thought, ed. F. Daftary, Cambridge, 1996, pp.85-89.

خواب و بیداری و حتّی جنون می‌پردازد؛ ایده‌ای که در عین حال، پس‌زمینه‌ای ایرانی/گنوسی دارد و می‌کوشد میان آموزه‌های زرتشتی و زروانی و مانوی و مندایی، همسنجی و همسخنی برقرار کند.[۱]

در واقع، از مجموع این تلاش‌هاست که کاربست‌های درون‌متنی اندیشهٔ سهروردی در برخورد با دستاوردهای کاهندهٔ مدرنیته چهره برمی‌نمایند؛ کاربست‌هایی که تأمّل در آنها، نگاه ما به جهان را دگرگون تواند ساخت و معنایی متفاوت تواند بخشید؛ معنایی که دیگر بار، توانایی نجات از اسارت دائمی در این هبوط دوباره را فرارویمان می‌نهد؛ چراکه:

۱) سهروردی برای زمان به یک ساحت اساطیری قایل نیست، امّا برخلاف نگاه مدرن، زمان را خطی هم نمی‌انگارد و می‌کوشد آن را به خاستگاه وجودی‌اش بازگرداند؛ خاستگاهی که مبداء و مقطعی ندارد؛[۲]

---

۱. برای مثال، از هیکل پنجم رسالهٔ هیا کل النّور می‌توان یاد کرد که سهروردی در آن بر نهج زروانیان، مبادی شرّ را در عالم زیرین بازجسته، و در ادامه، با ارائهٔ آموزه‌ای مانوی‌نما، از عالمی سخن می‌گوید که «عاهات و بلیّات بدو راه نیابد» و «محلّ بازگشت جان‌های پا ک است و حرم ایشان است». در نظر او، سا کنان چنین عالمی «پا ک و مستغنی‌اند از دریدن پرده‌ها و ربودن طفل شیرخواره از دامن مادر مهربان و یتیم گردانیدن اطفال بی‌گناه به میراندن پدران و رنجانیدن جانوران و نصب کردن علم کافران و مرفه داشتن جاهلان و معذّب داشتن عالمان». در هیکل ششم این رساله نیز شاهدیم که او معنای ظلمت را «نابود نور» می‌داند و در نگره‌ای مانوی، از «اژدهای ظلمت» سخن گفته و نفس‌های فاضل رهیده از تاریکی تن و هیکل و رها در فضا و سناء جبروت که از «سرقات ملکوت، اشراق نور حقّ بر ایشان آید» را توانا به دیدن چیزها بیند که «هیچ نسبت ندارد با دیدن جسم، چون از تاریکی برسد».

نک: شهاب الدّین یحیی سهروردی، هیا کل النّور (متن عربی، ترجمهٔ کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل‌مظفر)، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۷۹ش، صص۱۴۷ ـ ۱۴۸، ۱۵۳، بند ۳۲، ۳۸. گفتنی است که از سهروردی دعاهایی هم برجای مانده است که در آنها، نقش‌مایه‌های هرمسی و زرتشتی و گنوسی و مندایی را به روشنی می‌توان دید. نک: محمّدتقی دانش پژوه، «نیایشنامه‌های سهروردی»، آرام نامه، به کوشش مهدی محقّق، تهران، ۱۳۶۱ش، ص ۸۷؛ هانری کربن، روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان، ترجمهٔ احمد فردید و عبدالحمید گلشن، تهران، ۱۳۲۵ش، ص ۵۷.

۲. نک: سهروردی، «حکمة الاشراق»، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، تهران،

ازلیّت و ابدیّتش در لحظه جلوه‌گر شده و بی‌پایان است؛[۱] و در نظر او از اینجاست که سلسله حوادث عالم سفلی از نظر زمانی بر یکدیگر مترتّب‌اند، و این ترتّب، هم درگذشته و هم در آینده، بی‌پایان و نامتناهی است؛ و شباهت آینده به گذشته، برآمده از این خاستگاه وجودی زمان است.[۲]

۲) سهروردی در آثارش، حافظ معنای رمزی طبیعت است. در رساله‌های رمزی او شاهدیم که چگونگی وضع و ساختمان و حرکت عالَم در قالب تمثیل‌هایی تجسّمی و به بیان‌های مختلف، توضیح داده می‌شوند. در رسالهٔ آواز پر جبرئیل، سالک با ده پیر نورانی دیدار می‌کند که همانا عقول عشره باشند، و ترکیب و ساختمان عالَم را به صورت «رَکْوَه‌ای یازده تو» می‌بیند؛[۳] و اکنون، می‌دانیم که این، بیان آموزهٔ مشائی صدور در قالب رخدادی باطنی است.[۴] در رسالهٔ روزی با جماعت صوفیان هم، با

۱۳۷۳ش، ج ۲، صص ۱۷۹ـ۱۸۰، بند۱۸۴ ـ ۱۸۵.

۱. همو، «الواح عمادی» مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، به کوشش سیّد حسین نصر، پیشین، ج ۳، ص ۱۴۴، بند ۴۸ :

و امّا حرکات و حوادث را کلّیت حاضر نیست در وجود، بلکه اوّل حرکت با آخرش جمع نشود، چنان که زمان حاضر را اوّل آنچه خواهد آمد فرا گیرند و آن زمان اوّل ابد است و ابد آخر ندارد؛ همچنان که زمان آخر ازل است و ازل اوّل ندارد. و زمان حاضر را آخری نیست که منقضی شود و بعد از او حرکتی دیگر نباشد، بلکه از پس او حرکات لایتناهی در وجود می‌آیند.

۲. برای برهان‌های اقامه کردهٔ سهروردی در این زمینه، به ویژه در همسنجی با آراء صدرالمتألّهین شیرازی، نک: غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی، تهران، ۱۳٦٤ش، صص۵۸۷ ـ ۵۹۵ .

۳. سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۲۱۰ـ۲۱۳، بند ۴ـ۷.

۴. به این مسئله، در شرح فارسی این رساله به قلم مؤلّفی ناشناخته نیز تصریح شده است. نک: «شرح آواز پر جبرئیل»، به کوشش مسعود قاسمی، معارف، سال اوّل، شمارهٔ ۱، تهران، فروردین ـ تیر ۱۳۶۳ش، صص ۸۷ ـ ۹۱.

لحنی تعلیمی، افلاک ده‌گانه و زمین (=رَکْوَهٔ یازده تو)، در قالب پرسش و پاسخ‌هایی میان سالک و پیر، توصیف می‌شوند؛[۱] و در رسالهٔ عقل سرخ، از شماری مسایل نجومی سخن به میان می‌رود؛ مسایلی مانند تاریک بودن جرم ماه و چگونگی کاهش و افزایش نور او بر حسب وضع و حالتش نسبت به خورشید، دوازده برج و هفت سیّاره و تأثیر آنها در پدید آوردن اجسام دنیای کون و فساد.[۲]

۳) سهروردی قایل به صورت‌های مثالین است و با واردکردن مفهوم فرشته، میان عالم مثال و عالَم خاکی، واسطی برقرار می‌کند. در نظر او، برای هر نوعی در عالم ناسوت، به فرشته و ربّ النّوعی در عالَم نور می‌توان قایل بود که بر نوع ناسوتی خویش حاکم است؛[۳] ربّ النّوعی که در آموزه‌های اشراقی، در قالب ترکیبی از یزدانشناسی زرتشتی دربارهٔ امشاسپندان و آموزه‌های هرمسی دربارهٔ طباع تام توصیف شده است. در نظر سهروردی، ربّ النّوع انسانی و مجال فردیّت آدمی، فرشته‌ای است با دو بال نور و ظلمت که «نسبت وی با ما، همچون نسبت پدر است و او ربّ طلسم نوع انسانی است؛ و او واسطه و بخشندهٔ نفس‌های ما است و مکمّل انسان است؛ و شارع او را "روح القدس" می‌گوید و اهل حکمت او را "عقل فعّال" گویند».[۴] در واقع، با حضور این فرشته به مثابه آفتاب عالَم

---

۱. سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۲۴۴ ـ ۲۴۷، بند ۴ ـ ۸.

۲. همو، همان، پیشین، ج ۳، صص ۲۲۸ ـ ۲۳۲،۲۳۴ ـ ۲۳۵، بند ۴ ـ ۸، ۱۲.

برای رمزشناسی این رساله نک: تقی پورنامداریان، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، ۱۳۶۸ش، صص ۲۹۳ـ۲۹۶.

3. Henry Corbin, *Philosophie Iranienne et Philosophic Comparée,* op.cit, pp.90-91.

۴. شهاب الدّین یحیی سهروردی، هیاکل النّور (متن عربی، ترجمهٔ کهن فارسی، شرح فارسی از عهد

معنوی و در دیدار با او از راه به‌کارگیری «خیال فعّال» است که معرفت شهودی ما به‌کار خواهد افتاد تا جهان را به مثابه حضوری آشنا دریابیم، و از راه این دریافت، به خورشید معنوی ملکوت راه بریم.[۱]

٤) سهروردی معادشناس نیست، امّا تاریخ را هم بت نکرده است، بلکه آن را در یک ساحت تأویل‌گرا در نظر گرفته، و با این روش، این امکان را در اختیار ما گذاشته که از تأویل کاهندهٔ مورد اشارهٔ پل ریکور، به تأویل ترافرازنده‌ای از تاریخ قدم بنهیم؛[۲] تأویل ترافرازنده‌ای که از خاطره نمی‌گریزد و آدمی را از شناخت و درک ژرفای تاریخ خود، پرهیز نمی‌دهد،[۳] بلکه بر آن است که «تاریخ حادثه‌ای است که در جان آدمی رخ می‌دهد»؛ و این، یعنی «تاریخ به مثابه تجربهٔ زیستهٔ باطن آدمیان» و یعنی «آدمی به مثابه رستاخیز آگاهی از تجربهٔ باطنی زیستهٔ خود». سهروردی در این معنا است که طرح عظیم تأویل تاریخ اندیشه‌های عرفانی و فلسفی ایرانی را درمی‌افکند و در ردای «مجدّد» فلسفه‌ای ظاهر می‌شود که «راز بقای ″ایران باطنی″ از ورای مختصّات تاریخ و جغرافیای ظاهری آن، در تداومش نهفته است؛ فلسفه‌ای که به زعم سهروردی، از عهد باستانی تمدّن ایرانی تا دوران اسلامی، در بنیان استوار آموزه‌هایش خللی وارد نیامده و او می‌کوشد از راه برجسته کردن مهمترین دستاوردهایش، برای تأمّل و تفکّر در مبادی و لوازم وجودی این تمدّن

آل‌مظفر)، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، پیشین، ص ۱۴۲، بند ۲۲.

1. Henry Corbin, *Philosophie Iranienne,* op.cit, pp.93-94, 98-99.

۲. برای تفصیل نظر ریکور دربارهٔ تأویل تاریخ نک:

Paul Ricoeur, *Time and Narrative,* Chicago, 1985, 3 Vols.

۳. این تعبیر را از هانری کربن وام گرفته‌ام. نک:

Henry Corbin, *Philosophie Iranienne,* op.cit, p.29.

در دوران اسلامی، تکیه‌گاهی مطمئن به دست دهد».[۱]

افزون بر اینها، ازکاربست برون‌متنی اندیشهٔ سهروردی در مکتب صلح کلّ اکبر گورکانی نباید غافل بود. اکنون به واسطهٔ پـژوهش‌های جـدید، از حـضور شاگـردان مـدرسه‌های دوانـی و دشـتکی، مـانند مـیرمعین، مـیرشمس الدّیـن، ابوالفضل کازرونی، رفیع الدّین صفوی و میرفتح اللّه شیرازی در هـند سـده‌های دهم و یازدهم هجری آگـاهیم[۲] و مـی‌دانـیم کـه آنـها در رواج هـر چـه بـیشتر آموزه‌های اشراقی در این سرزمین سخت کوشیدند و در شمار مدد یاران اکبر در کار وحدت ادیان بودند.[۳] در اینجا از چگونگی و چرایی این تلاش درمی‌گذریم.[۴] به هر حال، می‌دانیم که صلح کلّ در دوران اورنگ زیب با شکست روبـرو شـد. شاید یکی از دلایل مهمّ این شکست، بی توجّهی صلح کلّ به اسـتقلال ادیـان در حوزهٔ اصول و شرایع بود؛ و این چنین شد که معبد اکبری به اندک زمانی بی‌رونق گشت. آنچه مسلّم است، در عصر حاضر، دیگر از معبد خالی صلح کـلّ اکـبری نمی‌توان سخن گفت،[۵] امّا همچنان می‌توان امید داشت که این معبد در دل مؤمنانی

---

۱. محمّد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، پیشین، ص ۳٤.

۲. سیّد اطهر عبّاس رضوی، «تأثیر حکمت اشراق و فلسفهٔ میرباقر داماد و ملّاصدرا در شبه قـارهٔ هند و پاکستان»، جاویدان خرد، سال چهارم، شمارهٔ دوّم، تهران، پاییز ۱۳٦۰ش، صص۲۸ ـ ۲۹.

۳. همو، همان، پیشین، صص۲۷ ـ ۳۹.

S. A. A. Rizvi, *A Socio-Intellectual History of the Isnā ‹Ashari Shi'is in India*, Canberra, 1986, vol.2, pp.196-211.

٤. دربارهٔ صلح کلّ اکبر، از جمله منابع مورد مراجعهٔ من عبارتند از:

S. A. A. Rizvi, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign,* New Delhi, 1975, pp.374-437; Douglas E. Streusand, *The Formation of the Muslim Empire*, Delhi, 1989, pp.122-151; Susan Stiles Manek, *The Death of Ahriman: Culture, Identity and Theological Change Among The Parsis of India*, Bombay, 1997, pp.54-57, 74-75.

۵. این نکته را وامدار تذکر دوست دانشورم جناب دکتر محمود اسفندیار هستم.

بنیاد نهاده شود که به‌کمال از ضرورت حضور متفاوت هم آگاهند و بلندنظرانه در یکدیگر می‌نگرند. به این معنا و به این منظر که وارد شویم، می‌بینیم که هم‌اندیشی ادیان در برخورد با این هبوط دوباره، به یک زیارت معنوی مانندتر است. و در این میان، طرفین گفت‌وگوی ما زائرانی هستند که سفر عرفانی‌شان در ساحت فردیّت معنوی‌شان شکل گرفته است؛ در فردیّتی که دستامد ابعاد عرفانی ادیان است؛ مصلوب ظواهر نیست؛ و در این جهان متلاطم، حضوری درگیر و متعهد دارد. آنچه مسلّم است، چنین فردیّتی، در این ساحت وجودی، از گنجایش آن مَنِ اندیشندۀ دکارتی بیرون آمده و در جهت بلندی و رسیدن به ساحت مثالی امور می‌کوشد؛[1] چرا که به تعبیر دلنشین عطار:

گر ز غیبت دیده‌ای بخشنده راست — اصل عشق اینجا ببینی کز کجاست
هست یک یک برگ، از هستیّ عشق — سر به بر افکنده از مستیّ عشق
گر تو را آن چشم غیبی باز شد — با تو ذرّات جهان همراز شد
ور به چشم عقل بگشایی نظر — عشق را هرگز نبینی پا و سر
مردکار افتاده باید عشق را — مردم آزاده باید عشق را
زنده دل باید در این ره صد هزار — تا کند در هر نفس صد جان نثار[2]

---

۱. برای اشارۀ کربن به این مسئله نک:
Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le soufisme d'Ibn ،Arabi,* Paris, 1958, p.162.

۲. فرید الدّین نیشابوری، منطق الطیر، به کوشش محمّدرضا شفیعی کدکنی، پیشین، ص ۳۸۶، ابیات ۳۳۷۳ ـ ۳۳۷۸، ۳۳۸۰.

علم و معرفت[1]
ابزار و کارکرد اجتماعی آن

دکتر ح. ا. تنهائی

الف ـ تعریف علم و معرفت

پیرامون تعریف علم و معرفت در تاریخ اندیشه و فرهنگ سخنان بسیاری رفته است. به‌طوری که هرچه بیشتر این مسأله کاویده شود، تنوّع برخوردها و طرز تلقّی‌های گوناگون و بیشتری آشکار می‌شود. این تنوّع نگرش‌ها از این‌روست که هر کدام از اندیشمندان به لحاظ نگرش معرفت‌شناختی[2] خود، از پنجرهٔ خاص به مسأله نگریسته‌اند: یکی از پنجرهٔ متکلّمان، دیگری از نظر فلاسفه، سومی از دید مفسّران و غیره.

امّا این تنها دلیل تفاوت و دیگرگونی در تعریف علم و معرفت نبوده است. شاید مهم‌ترین دلایل این موضوع، یکی به سطح و درجهٔ شناخت و عمق دریافت

---

۱. این مقاله مبتنی است بر استنباطات نگارنده از نظریات و اشارات جناب آقای حاج دکتر نورعلی تابنده و کاربست نظریهٔ پرفسور هربرت بلومر در جامعه‌شناسی معرفت.

2. Epistemological

نوع انسان و افراد مختلف مربوط شود و دیگری به ابزار شناختی که در این فرایند به کار گرفته شده است برمی‌گردد؛ زیرا بدیهی است که حتّی در میان اندیشمندان یک رشتهٔ علمی یا فلسفی نیز تنوّع در نگرش و نظرگاه وجود دارد؛ مثل تفاوت‌های بسیاری که میان اهل تفسیر از یک کتاب مقدّس وجود دارد.

طبیعی است که هرچه ژرفای نظرگاه عارف، سالک یا هر پژوهشگری در هرکدام از رشته‌های مختلف علوم، فلسفه یا هنر، عمیق‌تر باشد و هرچه تجربهٔ وی در طیّ مراحل و اسفار سلوک ــ یا پژوهش حقیقت[۱] ــ بیشتر باشد، نوع تعریف و پهنای دید او وسیع‌تر و اشراف او به اشکال و صور مختلف این موضوع بیشتر، و استفادهٔ از ابزارها، فراوان‌تر و کامل‌تر خواهد بود.

اگر تعاریف دانشمندان، عرفا، فلاسفه و حتّی کتب مقدّس را مرور کنیم احتمالاً می‌توان به چند شاخص مقدّماتی در تعریف علم و معرفت رسید:

نخست آن‌که علم و معرفت، یک جریان یا فرایند[۲] است که از ساده‌ترین شکل شروع و به‌تدریج با راهنمایی استاد و راه‌رفتگان و باکمک ابزار و تلاش، به اشکال پیچیده‌تری راه پیدا می‌کند.

دوم اینکه علم، به معنی دانایی یا دانستن خصایصی است که از موضوع مورد مطالعه خبر می‌دهد: دانستن اسامی و نام‌هایی از حقایق موضوع تحت مطالعه.

سوم آن‌که اگر پژوهشگر یا سالک بتواند مسمای اسم‌ها یا مصادیق آنچه دانسته را در جهان عین (برون و درون) بازشناسی[۳] کند، آن‌گاه توانسته است از وادی علم و دانش یا دانایی، به وادی شناخت یا معرفت گام بگذارد. لذا این موضوع را با مثالی تحت مداقه قرار می‌دهیم.

---

۱. که از یک جهت هم معنی و مترادف‌اند.

2. Process

3. Recognization

الف ـ علم یک فرایند است. حضرت مولی‌العارفین علی(ع) می‌فرماید: اول الدینه معرفته اکبار و در جایی دیگر می‌فرماید: و آخره تفویض امر الیه، یعنی اوّل دین ــ یا معرفت الهی ــ شناخت جبّار است و نهایت آن واگذاری‌کار بدو. بررسی بیان حضرت علی(ع)، ما را به چند نکتهٔ حسّاس[1] معرفت شناختی نزدیک‌تر می‌کند.[2]

نخست آن‌که دین همان معرفت است. یعنی بازشناسیِ مسمایِ اسامی و نام‌هایی‌که در فرایند یادگیری آموخته‌ایم. پس دین ــ به‌لحاظ معرفت‌شناسی ــ تنها به انجام یک سلسله از اموری‌که بدون معنا یا بدون انتقال شناخت، تنها به‌صورت انجام فعل با لقلقهٔ زبان‌که هیچ تغییری در شناخت یا حال فردا ایجاد نکند محدود نمی‌شود. به قول شیخ بهایی رحمه‌الله علیه:

علم رسمی سر به سر قیل است و قال نه از آن کیفیتی حاصل نه حال
علم نبود جز که علم عاشقی ما بقی تلبیس ابلیس شقی

دین در برابر انجام هر عمل و پژوهش‌گری‌ای است که در جهت فهم حقیقت و تغییر حال نادانی به شناخت و پختگی است. دین اگرچه از انجام امور ظاهری شروع می‌شود ولی با ایمان و یقین در مراحل پیشرفته‌تر، به تغییر حال منجر می‌شود. بنابراین، دین معرفتی است که به عمل درآمده و به حال، شناخته می‌شود. به قول سعدی: «به عمل کار برآید، به سخن‌دانی نیست»، و به فرمایش حضرت هو: و ما اتیناهم من کتب یدرسونها...[3] و به همین معنا هم در قرآن کریم به‌دنبال شاخص‌ها و مصدایق الذین، همیشه فرموده است: آمنوا و سپس بلافاصله می‌فرماید: و عملوا الصالحات، یا به جای عمل، شاخصه‌های عمل یعنی صلوة و زکوة

---

1. Sensitizing (در معرفت‌شناسی هربرت بلومر)
2. Blumer H. *Symbolic Interactionism* , New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1969. Or Lauer lttandel, *Social Psyohology,* Boston: Houghton Mifflin Company, 1977.
۳. سورهٔ سبا، آیهٔ ٤٤ : پیش از این، کتابی که آن را بخوانند به آنها نداده‌ایم....

و انفاق و... را می‌افزاید.

دوم آن‌که بازشناسی صفات خداوند و جبّاریت او، مراحل ابتدایی و آغازین علم دین و معرفت الهی است. عکس آن نیز درست است که جهل به جبّاریت، یعنی توقّف در وادی اختیار مطلق و نشناختن بین الامرین، نشانهٔ وارد نشدن در فرایند علمیِ دین است.

سوم آن‌که علم دین عبارت از معرفتی است که درنهایت به فعل "تسلیم" به هستی می‌انجامد. زیرا در پس پردهٔ اختیار و جبر، معانی جبّاریت و تلاش را در تقابلی[1] پیگیر پیدا می‌کنیم. و نهایت آن‌که علم دین در کتب تدریس شده موجود نیست: وَ ما اتَیْناهُمْ مِنْ کُتُبٍ یَدْرُسُونَها، ولی اگر هم در کتب بیاید مگر آن‌که آن‌کتب نیز آیت الهی ــ و نه مزیّت طبقاتی ــ دیده شود. پس در هر آیتی از آیات الهی، حتّی اگر کلام قادر به بیان آن نباشد و قلم ناتوان از ترسیم آن باشد، مشاهدهٔ بلاواسطه و شهود مستقیم می‌تواند به مکاشفهٔ حقیقت بیانجامد؛ مکاشفه‌ای از سیر و گذار به معرفت جبّار و واگذاری کار به او، با یقینی کامل که به مشاهده رسیده است.

به همین معنا، مکرّراً می‌فرماید: سیرُوا فِی‌الأَرْضِ فَانْظُروا کَیْفَ بَدَأَ الْخَلْقْ[2] تا مراحل ابتدایی پژوهش حقیقت و معرفت الهی با قدم استقراء آغاز شود. سپس می‌فرماید فانظروا که احتمالاً اشاره به آغاز شهود و معرفت مستقیم به حقایق بلاواسطه است. دانایی یا علم، دانستن اسم اعیان[3] است، ولی معرفت، شناخت و بازشناسیِ آن‌ها در جهان درون و بیرون می‌باشد. ابراهیم علیه‌السّلام در سیر در ارض و سماء به مفاهیم حسّاس دینی رسید که از قوم خود فرا گرفته بود؛ ستاره، ماه

---

1. Contrast

۲. سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۲۰ : بگو، در زمین سیر کنید و بنگرید که چگونه خدا موجودات را آفریده.

3. Objects (در نظریهٔ معرفت‌شناسی هربرت بلومر)

و خورشید. آن‌گاه فَانْظُرُواکرد تا مسمای آن را پیداکند ولی زمانی که واقعهٔ افول ــ یا غروب ــ رخ می‌دهد، درمی‌یابد که آن مفاهیم، حسّاس نبودند و آنها مفاهیم معیّن،[1] معروف و به‌هنجار قومی بودند. او در درجهٔ ابتدایی، ستاره را شناسایی نمود و سپس ماه را و سرانجام خورشید را. پس آن‌گاه دریافت که هیچ‌کدام نمی‌توانند مسمای خدای جهان باشند. ناگزیر به تفکّر دربارهٔ خدایی که غروب نمی‌کند و همیشه قابل دیدن و ارتباط است پرداخت، حقیقتی که اوّل و آخر و ظاهر و باطن است و نمی‌میرد و متولّد نمی‌شود ولی میرانندهٔ زنده و زندگی‌بخش مرده و آورنده شب در روز و برندهٔ روز در شب است و...

ب ـ درجات علم و معرفت

از آنچه آمد معلوم شد که علم مقدّمهٔ معرفت است. پژوهشگر یا طالب حقیقت، شروع به دانستن می‌کند و دانسته‌ها را در جهان اعیان با دیگر حواس و فکر و دیگر ابزار، بازشناسی می‌کند. در این مرحله می‌توان گفت عرفان یا معرفت آغاز شده است. ابراهیم(ع) با فطرت خویش درک نمود که خدا، وجودی ورای ستاره، ماه یا خورشید است. امّا این معرفت به‌تدریج و درجه به درجه رشد نمود. نخست زمانی که ستاره را دید گفت: این خدای من است، امّا وقتی افول کرد گفت ... لا اُحِبُّ الْآفِلینَ،[2] یعنی من چیزی که غروب کند ــ یا دیده نشود ــ را دوست ندارم. مراحل معرفت را با سیر در آیات زمینی و سماوی آغاز نمود تا به‌تدریج به فهم و درک کامل‌تری کشانده شد. پس معلوم می‌شود که:

اوّلاً ″مشاهده″ شرط ایمان است زیرا وقتی که ابراهیم(ع) ستاره را در آسمان

---

1. Defenitive Concepts (از مقام معرفت‌شناسی هربرت بلومر)

۲. سورهٔ انعام، آیهٔ ۷۶: فَلَمّا رَءَ ٱلْقَمَرَ بازغاً قالَ هذا رَبّی فَلَمّا اَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ یهدِنی رَبّی لَاَکُونَنَّ مِنَ القَوْمِ ٱلضّالّینَ.

مشاهده می‌کند، به آن ایمان می‌آورد. ولی زمانی که ستاره افول می‌کند و دیگر قابل مشاهده نیست یقین و ایمان او نیز به مراتب، نابود می‌شود. در سیر تکاملی معرفت ابراهیم، این نکته چند بار تکرار شده است.

دوم آن‌که پس از مشاهده یا یافتن حق، حال محبّت حاصل شد ولی در زمانی که غروب واقع شد مشاهده غیرممکن گردید. آن‌گاه عرض کرد: من چیزی را که غروب کند دوست ندارم. پس محبّت[۱] نیز پس از مشاهده، شرط ایمان است.

هنگامی که ابراهیم به ماه نگریست گفت: این خدای من است ولی بعد از غروب یعنی هنگامی که نتوانست ماه را مشاهده کند، بازگفت: پس ماه هم خدای جهان نیست. حضرت ابراهیم می‌دانست که خدایی هست که گرداننده جهان است، امّا احیاناً ممکن است که در تصوّر خود برای خدا، جسمیّت قائل شده باشد. لذا هنوز به معرفت یا عرفان کامل خداوند نرسیده بود. امّا سیر سلوک او تأکیدی بر اهمیّتِ رؤیت و مشاهده و محبّت را به ما تذکّر می‌دهد.

در مرحلهٔ بعد خورشید طلوع کرد، پس گفت: حتماً این خداست، ولی باز غروب و سپس ناتوانی در مشاهده رخ داد. پس معلوم شد که هیچ‌کدام نمی‌توانند خدا باشند زیرا خداوند نبایستی غروب کند و به مراتب طلوع هم نمی‌کند. خدا همیشه هست و همیشه هم قابل دیدن و مشاهده کردن است. پس گفت: اِنّیِ وَجَّهْتُ وجهیَ لِلَّذیِ فَطَرَ السَّمٰواتِ وَالاَرْضَ.[۲] یعنی به این شناخت رسید که باید روی خود را به سوی کسی کند که آسمان‌ها و زمین را خلق کرده است. همهٔ موجودات ممکن است روزی افول کنند ولی خداوند همیشه هست و همیشه دیده می‌شود. این چنین وجودی قابل محبّت و پرسش است. اینها نشانهٔ ″درجات عرفانی″ است.

---

۱. سنجیده شود با ابتدای کلام قدسی: من طلبنی وجدنی و من وجدنی عرفنی ـ تا روایی حدیث و استنباط فقیر بیشتر معلوم گردد.

۲. سورهٔ انعام، آیهٔ ۷۹: من روی به کسی آوردم که آسمانها و زمین را آفریده است....

بدین‌ترتیب مراحل تکوین و تکاملِ علم به معرفت یا دانش به شناخت، نشانهٔ فرآیندی بودن یک واقعیّت است که در هر درجه‌ای نام، ابزار و خصوصیّت خاصّ خود را دارد. ولی مهم‌ترین مسأله، اهمیّت مشاهده در فرآیند معرفت و پیدایش محبّت به اوست؛ یعنی تلازم مشاهده و معرفت و محبّت. نگاه کنید به ضرورت تلازم معرفت و مشاهده در کلام الهی: کَذٰلِکَ نُرِی اِبْراهیمَ مَلَکُوتَ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ...،[1] یعنی به طریقی که گفته شد ابراهیم ملکوت آسمان و زمین را مشاهده نمود.

ج ـ ابزار علم و معرفت

وجوب مربّی الهی یا ولی مرشد

دانستیم علم و معرفت یک جریان است، یعنی فرآیندی است که از ساده‌ترین شکل شروع شده تا به حالات پیچیده‌تر و کامل‌تری می‌رسد و در هر مرحله و درجه‌ای گوناگون است. پس باید در هر مرحله‌ای نیز از ابزاری خاص بهره گرفت. خداوند در این باب نکات متعدّدی را به شرح ذیل گوشزد می‌فرماید؛ او نخست می‌فرماید که شما در آغاز خلقتتان به هیچ چیز علم نداشتید.[2] از همین نکته معلوم می‌شود که وجود مربّی و مرشد در هر دوره‌ای از زندگی بشر، از لوازم اساسی است که بدون آن رشد در فرآیند علم ناممکن می‌شود. این وجوب مربّی و مرشد، اساس اصلی دین که همانا معرفت یا عرفان است را تشکیل می‌دهد: یعنی اصل وجوب مرشد ربّانی که مهم‌ترین اصل و رکن عرفان و درویشی است. در تأیید همین نکته می‌فرماید: «گمراه کسی است که چنین ولی مرشدی را نیافته

---

۱. سورهٔ انعام، آیهٔ ۷۵: بدین‌سان به ابراهیم ملکوت آسمانها و زمین را نشان دادیم....
۲. سورهٔ نحل، آیهٔ ۷۸.

باشد».[۱]

گذار و سیر درگام‌های معرفت البتّه وابسته به استفادهٔ درست از ابزارهـای مختلف است که خداوند مستقیم یا غیرمستقیم دراختیار بشر قرار داده است.

۱ـابزارهای طبیعی

موضوع ابزارهای طبیعی معرفت را بیشتر در ایـن آیـهٔ شـریفه مـی‌توان پی‌جویی نمودکه فرمود: اللّه اَخْرَجَکُم مِن بُطُونِ اُمَّهاتِکُم لا تَعْلَمون شَیءً،[۲] یعنی هنگامی که خداوند شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد شما به هیچ چیزی علم نداشتید. این نکته نه‌تنها به اهمیّت ابزار در فرایند معرفت و فـرایـندی بـودن آن اشـاره مـی‌کند، بـلکه پـیش‌تر از عـلوم پـیشرفتهٔ امـروزی، بـه مـاهیّت غـیرغریزی و کنشمندانه‌ی رفتار بشری اشاره می‌کند.

در دنبالهٔ آیهٔ شریفه می‌فرماید: و جَعَلَ لَکُم السَّمعَ والاَبصارَ والاَفْئِدَه،[۳] یعنی برای شما شنوایی و بینایی و قلب ــ یعنی قوّهٔ دریابندگی معانی ــ قرار داد. در این آیهٔ شریفه شنوایی و بینایی و تفهّم مهم‌ترین ابزارهای دانستن معرّفی شده‌اند. اسباب و ابزارهای ظاهری و ابتدایی شنیدن، دیدن و فهمیدن، البتّه گوش، چشم و قـلب هستند. امّا ممکن است به‌عنوان پرسشی تشکیکی، به کوری یاکری مـادرزادی اشاره شود که موارد استثنای مشمول این اصل می‌شود یعنی کسی که از آغاز بدون چشم یاگوش خلق شده است آیا او هم می‌تواند به معرفت برسد؟ باکمی دقّت معلوم می‌شود که خداوند ابزار علم را چشم و گوش قرار نـداده ولی قـلب را البـتّه به‌عنوان ابزار، ذکر مـی‌فرماید. پس نـمی‌فرماید "جـعل لکـم الاذان والاعـین" بـلکه می‌فرماید: و جَعَلَ لَکُم السَّمعَ والابصارَ والاَفْئِدة. یعنی نفرمود کـه بـرای شـماگـوش و

---

۱. سورهٔ کهف، آیهٔ ۱۷ : وَ مَنْ یُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلیّاً مُرشِداً.

۲. سورهٔ نحل، آیهٔ ۷۸.

۳. همان سوره، آیهٔ ۷۸.

چشم قرار دادم بلکه می‌فرماید برای شما شنوایی، بینایی و قلب (قوّه فهم) قرار دادم. که هم اشاره به عضو قلب است و هم اشاره به فهم قلبی.

نکتهٔ مهم دیگر آن است که صیغه فعل به‌صورت مفرد جاری شده است. یعنی نمی‌فرماید: جَعلنا لَکُم بلکه می‌فرماید: جَعَلَ لَکُم که مانند صیغه فعل "اِنّی جاعل فی الارض خلیفه"[۱] اشاره به فعل ذات دارد. یعنی اشاره به امری که در حوزه امور ولایتی حضرت هو است.

امّا از اشاره به ابزار سه‌گانه معلوم می‌شود که کر و کور مادرزاد هم می‌تواند بشنود یا ببیند، چون ابزار علم حتماً چشم و گوش ظاهری نیست. اگرچه ابزارهای ظاهری و در دسترس عموم محسوب می‌شوند، امّا تخصیص به مورد خاص ندارد. یعنی شنوایی و بینایی گرچه معمولاً از طریق گوش و چشم ممکن می‌شود ولی تنها راه به‌شمار نمی‌رود. چه‌بسا فردی که کور مادرزاد است امّا می‌تواند از طریق لمس کردن اشیا رنگ آنها را تشخیص دهد،[۲] و یا ساکنین مناطق روستایی که بدون شنیدن یا دیدن چیزی، رخ دادن برخی وقایع طبیعی را فقط با حسّی غریب در وجودشان پیش‌بینی کنند.

بنابراین تمام اعضا و جوارح بدن به‌طور بالقوّه ابزاری هستند که می‌توانند به‌واسطهٔ تمرین و تمرکز قوا، فعّال شده و به ابزارهای دقیق بینایی و شنوایی بدل شوند. امّا تا چنین توانی در انسان رشد یابد، خداوند به‌سبب جنبهٔ رحمانیّت و شمول لطف خود، ابزارهای قابل دسترس‌تری چون چشم و گوش و قلب را در اختیار همگان قرار داد.

پس یکی از کارکردهای[۳] مهم سلوک، بیدارکردن قوای خفته و به کار نگرفته

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۳۰: می‌خواهم بر روی زمین جانشینی قرار دهم....

۲. ر. ک: انسان روح است نه جسد، عبید عبدالرؤف، ترجمه کاظم خلخالی.

3. Funcition

شدهٔ جسم و جان آدمی است که در ظلّ راهنمایی و توجّه شیخ و مرشد روحانی شناخته و رشد می‌کنند:

هین مپر الّا که با پرهای شیخ   تا ببینی عون و لشکرهای شیخ

در این راه چشم و گوش و قلب، از ابزار ظاهری و قابل دسترس در فرایند علم و معرفت به‌شمار می‌آیند و برای همهٔ مردم قابل دسترسی هستند. ولی قلب و تمام اعضا و جوارح وجود جسمانی و معنوی انسان همه ابزار بالقوّه هستند به شرطی که قابلیّت آنها کشف و پرورش یابد و این میسّر نیست الّا با تمرین و تمرکز تحت راهنمایی هادی هر زمان، که تنها سالکین الی‌الله تجربه کرده و می‌فهمند. به همین نشانه حضرت رسول(ص) فرموده‌اند: مَنْ ماتَ و لم یَعرِف امامَ زمانِه ماتَ میتةً جاهلیة، یعنی هرکس بمیرد و امام زمان خود را نشناخته باشد، مانند جاهلان یعنی بی‌دینان زمان جاهلیّت مرده است. یا به قول حضرت علی(ع):

یا حار هَمْدان مَنْ یَمُت یَرَنی   مِنْ مُؤمن او مُنافِقٍ قُبُلا[1]

بنابراین دو نکته ضمنی نیز مستفاد می‌شود:

الف ـ شناخت هادی و مرشد ربّانی هر دوره که از اوجب واجبات است، به‌معنای آموختن علم است.

ب ـ علم به معنی شناخت رهبر و راهنمای هر دوره، خود همان دین است؛ نکته‌ای که پیش از این نیز بدان اشاره شد.

ج ـ ابزار فرهنگی شناخت

سنّت رحمانیّت خداوند به شیوه‌ای قرار گرفته است که علاوه‌بر ابزارهای طبیعی جسم و جان، انسان را توان بخشیده است تا از مجموعهٔ تجربیّات

---

۱. ای حار همدان هرکس بمیرد مرا قبلاً می‌بیند چه مؤمن چه منافق باشد. دیوان امام علی(ع)، تدوین قطب‌الدّین بیهقی نیشابوری کیدری، تصحیح و ترجمه دکتر ابوالقاسم امامی، تهران: شرکت چاپ و انتشارات اسوه، ۱۳۷۵، ص ٤٥٨.

گردآوری شده در تاریخ تمدّن، که به فرهنگ[1] معروف است نیز بـهره بـرده و به‌واسطهٔ آن به فراگیری بیشتری دست یابد. به قول انسان‌شناسان،[2] فرهنگ یعنی مجموعه‌ای از دست‌آوردهای بشر در طول تاریخ،[3] و یا نقشه زندگی اجـتماعی انسان[4] که در طول تاریخ تمدّن بشری به‌تدریج قوام گرفته است.

شاید اوّلین تجربهٔ فرهنگی بشر در طول تاریخ ــ به‌تعبیر جرج هربرت مید، جامعه‌شناس آمریکایی ــ به‌وسیلهٔ ابزار فرهنگی ایما[5] و اشاره ممکن شد که آن نیز می‌توانست تقلیدی باشد از آنچه حیوانات انجام می‌دادنـد.[6] مـثلاً زمـانی کـه قابیل راه پنهان کردن جسد برادرش هابیل را نمی‌دانست واسـطهٔ تـقلید از کـلاغ آموخت که چگونه جسد را زیر خاک قرار دهد و پنهان نماید. یا زمانی که انسان، فهمید که حیوانات با اصواتی خاص یکدیگر را صدا می‌زنند یا به یکدیگر هشدار می‌دهند تا از مهلکه بگریزند، او نیز دریافت که می‌تواند بـا اشـاره‌های طـبیعی، معانی نمادی[7] خاصّی را اعلام کرده و براساس آن روابط اجتماعی با دیگـران را گسترش دهد.

دومین نوع ابزار فرهنگی "مشاهده" است. انسان دورهٔ اوّل تاریخ، بـه‌دنبال غذا و مسکن بود، که به قول دورانت مورّخ اروپایی،[8] دو مشکل اساسی و اوّلیـه

---

1. Culture
2. Anthropologists
٣. تعریف معروف ادوارد تایلر انسان‌شناس قرن نوزدهم انگلیس.
٤. تعریف چارلز کیز انسان‌شناس فرهنگی امریکایی
5. Jesture
6. Mead G.H. *Mind, Self, and Society*, ed. by C.W.Morris, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
7. Symbolic
8. Durant W. *Story of Civilization*, V.1.: Our Oriental Heritage", New York: Simon and Schuster, 1963.

بشر بوده است. او به هر سویی که می‌رفت و با یافتن و دیدن امور تازه، هر روز به اطّلاعات علمی خود اضافه می‌نمود. او آسمان و زمین، ستارگان و ماه و خورشید، جنگل‌ها و دشت‌ها، انسان‌هایی که با او زندگی می‌کردند، و هر آنچه که در اطراف خودش بود را مشاهده کرده و سعی می‌نمود با کمک دیگران همهٔ این امور را بفهمد. پس به مصداق آیات شریفهٔ سیروا فی الارض درنهایت باید مثلاً به آنجا برسد که مشاهده کند که چگونه این جهان خلق شد: فَانظروا کیفَ بَداء الخَلقَ.

البتّه او به درون خود نیز توجّه داشت و شاید توجّه به درون بسیار زیادتر بود. انسان خواب می‌دید، می‌ترسید، خوشحال می‌شد، امیدوار می‌شد، مأیوس می‌گشت، بی‌حوصله می‌شد، فکر می‌کرد و همهٔ این امور را به‌گونه‌ای متفاوت تجربه می‌کرد و نمونه‌های آن را در انسان‌های دیگر هم می‌دید. انسان‌شناسان و روان‌شناسان معتقد هستند که براساس همین برون‌افکنی[۱] بود که انسان این نشانه‌ها را به جهان طبیعت نیز نسبت داد و مبانی اسطوره‌شناسی[۲] انسان در تاریخ به‌تدریج آماده شد، و اوّلین دین نوع بشری، یعنی ″جان‌انگاری″[۳] قوام گرفت. ″جان‌انگاری″ می‌توانست هم به تعبیرات انسان‌شناسان حاصل برون‌افکنی تفکّر بشر و هم نوعی از باورهای وحدت وجودگرایانه‌ی دینی باشد، از آنجایی که قرآن نیز می‌فرماید: یُسَبّح اللهَ ما فی السَّموات والاَرضِ.

سومین ابزار فرهنگی ″نقاشی″کردن انسان بود. انسان از همان ابتدا دربارهٔ آنچه که می‌اندیشید یا خیال می‌کرد، و حتّی دربارهٔ امیدها و آرزوهای خود تصویرسازی می‌کرد و آن را بر روی خاک یا دیوار غارهایی که در آن زندگی می‌کرد، نقّاشی می‌نمود. بسیاری از اطّلاعات و دانش‌هایی که امروزه دانشمندان

---

1. Projection
2. Mythology
3. Animism

دربارهٔ ده‌ها هزار سال تاریخ بشر به‌دست آورده‌اند، از همین نقّاشی‌ها بود. این دانشمندان معتقدندکه مثلاً انسان آرزوی پیروزی در شکار یا جنگ را به‌صورت نمادهایی در تصاویر، نقّاشی می‌کرد و معتقد بودکه این عمل باعث توفیق و پیروزی می‌شود.

این "امیدپردازی در تصویر" در دوره‌های بعدی تکامل بشری که زبان را شناخت، گسترش قابل توجّهی نمود و حتّی در جنگ‌های سابق به‌صورت قصه‌سازی و مبارزه‌طلبی‌های پهلوانان بزرگ، یا به‌شکل تبلیغات رادیویی کشورهای در حال جنگ و یا به اصطلاح امروزی به جنگ سرد جوامع تبدیل شد.

چهارمین ابزار فرهنگی "گفتگو" بود؛ یعنی اختراع و گسترش زبان محاوره‌ای. در این ایّام انسان هنوز خط را اختراع نکرده بود، امّا از دورهٔ استفاده از ایماها و تصویرسازی‌ها، فراتر رفته و صورت‌های تازه‌ای از روابط اجتماعی را با زبان نمادی یاکلامی آغاز نمود. سمبلی و نمادی بودن زبان به این معناست که یک کلمه می‌تواند در طول، عرض و حجم خود معانی مختلفی را بپروراندکه هرکدام نشانه‌ای از یک سطح معرفت یا یک چیز کاملاً متفاوتی است. بنابراین اختراع زبان، روابط اجتماعی انسان و درنتیجه فرایند علم و معرفت او را به‌سرعت رشد داد و موجب تکامل و پیچیدگی تدریجی آن شد.

خداوند در قرآن مجید، سنّت مکالمه و گفتگو را از مهم‌ترین ابزار انتقال معانی وگسترش علم و معرفت معرّفی می‌کند و خود او دایم با فرشتگان، شیطان و آدم به گفتگو می‌پردازد. ابتدا مسأله‌ای را طرح می‌کند، مثلاً: وَ عَلَّمَ آدم الأَسْماء کُلُّها[1] و سپس با یک محاورهٔ طولانی و نشان دادن وجوه نمادی و سمبلیک، خلق و تعلم

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۳۱: و نام‌ها را به تمامی به آدم بیاموخت.

آدم را به‌صورت ثُمَ عَرَضَهُم عَلی المَلائِکَه[۱] آنها را به مناظره و گفتگو دعوت می‌کند و بدین‌طریق به آنها فرمود: اَلَم اَقُل لَکُم اِنّی اَعْلَم الغَیْبَ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ و اَعْلَمُ‌ما تُبْدُون و ما کُنْتم تَکْتُمون،[۲] و ملائکه در برابر بندگان نیز اعتراف می‌کردند که: لا عِلَم لنا اِلّا ما عَلَّمتَنا، و مانند ابلیس به قیاس و تکبّر مشغول نمی‌شدند. آنگاه خداوند از دریای جوشان فیوضات خود به آنها علم می‌آموخت و آگاهی آنها را تکمیل می‌نمود و در غیر این‌صورت آنها را از جادهٔ علم و معرفت به‌سوی جهل و ظلمت اخراج می‌نمود.

فراگیری بسیاری از تجربیّات و آموخته‌های کلامی و نیز پرسش و پاسخ‌های فراوانِ وجودْشناختی که پیامبران هر دوره پیش از شهود و مقام بعثت بدان مشغول بودند، همه از طریق همین محاوره یا مصاحبه با دیگر اولیاء الهی و ارباب معارف و ادیان و نیز مشاهدهٔ مناسک و آداب دینی آنها یا مشاهده آثار طبیعی ممکن می‌شد. بنابراین این مطلب درست است که: «نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت»؛ یعنی بسیاری از پیامبران بی‌سواد بودند ولی در همان حال از دیگر صاحبان معرفت می‌شنیدند و می‌پرسیدند. مثلاً حضرت رسول‌اکرم(ص) از برده[۳] یا ابوطالب(ع) و دیگر افراد صاحب علم که در ادیان و ملل مختلف بودند، استفاده کردند. این گفتگوها هم در تجربیّات روزمره و هم همراه با انجام امور زندگی و نیز در حین انجام سفرهای مختلف تجارتی یا زیارتی ممکن می‌شد. سفر، گفتگو یا مصاحبت با ارباب دل و اصحاب ادیان از جمله راه‌های کسب معرفت بود که به ویژه انبیا و اولیا و عارفین عظام در طول تاریخ مجدّانه از

---

۱. همان سوره، آیهٔ ۳۱: پس آنها را به فرشتگان عرضه کرد.
۲. همان سوره، آیهٔ ۳۳: آیا به شما نگفتم که من نهان آسمان‌ها و زمین را می‌دانم، و بر آنچه آشکار می‌کنید و پنهان می‌داشتید آگاهم!
۳. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، باب وصیت؛ نیز: علّامه امینی ابوطالب مظلوم تاریخ.

آن بهره‌ها گرفتند و آن را مهم‌ترین راه کسب معرفت دانسته‌اند.[1] عرفا از این فرایند ابزاری گفتگو با عناوین صحبت، آداب صحبت و خدمت، و خرقه صحبت یاد کرده‌اند.

پنجمین ابزار فرهنگی، خط بود، به شیوهٔ خواندن و نوشتن آن، که به اصطلاح از طریق سوادآموزی فراگرفته می‌شد.... اختراع خط موجب شد تا تمام معرفت آموخته شده با ابزارهای مختلف، در نوشته‌هایی به نام اسناد، کتب، نامه‌ها، یادداشت‌ها، خاطرات، سرگذشت‌نگاری‌ها و... ضبط شود. همین خاصیّت ضبط اطّلاعات و داده‌های فرهنگی که حاصل علم و معرفت حصولی انسان بود، خود زمینه‌هایی را برای رشد و تکامل علم و معرفت حصولی و برانگیختن حسن معرفت شهودی بیشتر فراهم آورد.

علم حصولی یا اکتسابی نیز شانه به شانهٔ علم حضوری یا شهودی سعی می‌کرد همان چیزهایی که علم حضوری می‌آموخت را بفهمد.[2] میزان توفیق در این شانه به شانه رفتن، گرچه به‌طور کامل ممکن نبوده است، امّا ضمانتی برای سلامت علم، معرفت و جامعه به‌شمار می‌رفت. به دیگر سخن هرچه توازی این دو علم حضوری و حصولی کامل‌تر بود علم و معرفت و دین هماهنگ‌تر می‌توانستند کارکرد اصلاح جامعه را به انجام برسانند و افراد جامعه را سعادت‌مند و خوشحال بپرورانند. موقعی هم که چنین توازی‌ای به هم می‌خورد، احتمال "جنگ هفتاد و دو ملّت" نیز بیشتر می‌شد و تاریخ جوامع بشری را به آشفتگی و شبهه و بی‌ایمانی بیشتری درمی‌آمیخت. زیرا کارکرد مثبتِ[3] هماهنگی معرفت و دین درصورت

---

۱. چنانکه فرموده‌اند: خُذِ العلمَ مِن اَفواهِ الرِّجال.
۲. مثل هنگامی که بوعلی پس از دیدار با شیخ ابوسعید گفت: آنچه را می‌دانستم، او می‌دید و شیخ نیز فرمود آنچه را می‌دیدم او می‌دانست.
3. Positive Function

به‌هم ریختن توازن، تعادل و تناسب را تبدیل به کارکرد منفی[1] و نامناسبی می‌کرد که ضدّ همان معرفت و دین عمل می‌نمود. از آخرین مباحث دو نسخه‌ی ذیل نیز قابل توجّه است.

یکی آن‌که ناهماهنگی معرفت و دین به مصداق "لَم تَقُولُون ما لا تَفْعَلون"[2] و یا "مَثَلُ الَّذینَ حُمِّلُوا التَّوراةَ..."[3] مهم‌ترینِ ریشهٔ آسیب‌های اجتماعی و مشکلات جامعه است. بدیهی است که تغییر کارکردهای نامناسب ذکر شده تنها راه علاج مسایل و مشکلات اجتماعی است.

دوم آن‌که علم و معرفت الهی اگرچه نیازی به سوادآموزی ندارد، همان‌گونه که همهٔ انبیا به طریق ابزار طبیعی آنچه را می‌بایست، فراگرفتند؛ امّا ابزارهای فرهنگی نیز موجب رشد و بالندگی ابزارهای طبیعی می‌شوند و بدون استثنا هر کدام از عرفا و ابناء از این ابزارهای فرهنگی بهره گرفتند. اگر زمانی خط و نوشتن نبود، امّا گفتگو دیرپاتر و قطعاً مشاهده از همان ابتدای تاریخ، کمک‌رسان معرفت بشر بود. بنابراین اگر عرفا می‌گویند: "بشوی اوراق اگر همدرس مائی" به این دلیل است که معانی عمیق عرفانی در الفاظ کوتاه فرهنگی نمی‌گنجند و الاّ بنابر نظر استاد ربّانی در هر زمان با مهم‌ترین وسایل فرهنگی، عرفا توانسته‌اند بفهمند و بفهمانند.

---

1. Negative Function

۲. سورهٔ صفّ، آیهٔ ۲ : چرا سخنانی می‌گویید که به کارشان نمی‌بندید؟

۳. سورهٔ جمعه، آیهٔ ۵ : مثل کسانی که تورات به آنها داده شده....

حضرت مریم(س) و حضرت فاطمه (س) در روایات کاتولیکی و شیعی[1]

کریس کلوسی[2]

ترجمه: فرشته سخایی

در روز قیامت منادی‌ای از میان عرش ندا می‌دهد:

ای اهل رستاخیز چشم‌هایتان را فرو بندید که حضرت فاطمه(س) در حال عبور از عرش الهی است؛ درحالی که لباسی آغشته از خون سیّدالشّهدا(ع) در دست دارد. در آن هنگام حضرت فاطمه(س) ساق عرش را در برگرفته و می‌فرماید: بار پروردگارا امروز، تو خود میان من و قاتلان فرزند من داوری فرما. ای خداوند تو خود برای من دادخواهی کن. آنگاه می‌فرماید: بار پروردگارا ! به من اجازه ده امروز از گریه کنندگان

---

۱. اصل مقاله به زبان انگلیسی در کتاب ذیل مندرج است:

Catholics and Shi'a in Dialogue, "Mary and Fɑtima in The Catholic and Shi'a Treaditions".

درج این مقاله در عرفان ایران مقارن است با ایّام فوت پاپ ژان پل دوم. وی از پاپ‌هایی بود که در مسیر گفتگوی ادیان تلاش بسیار کرد. این همان مسیری است که دستور قرآن مجید است و عارفان مسلمان در نظر و عمل به آن اهتمام ورزیدند.

2. Chris Clohessy

> و عزاداران بر مصیبت فرزندم حسین شفاعت کنم. حق‌تعالی نیز در آن روز بر شفاعت او در حق آنان اجازه خواهد داد.[۱]

این حدیث به این صورت و دیگر صورت‌های مشابه تقریباً در تمام منابع حدیثی شیعه، یافت می‌شود. البتّه بجز این حدیث، احادیث دیگری نیز هست که به‌طور مفصّل به ورود با شکوه و جلال [حضرت] فاطمه(س) به بهشت اشاره می‌کند: آن حضرت(س) درحالی که آراسته به حلّه‌هایی از نور است سوار بر مرکبی از نور که اطراف آن با درّ و طلا، زینت داده شده و همراه آن نیز هزاران فرشتهٔ الهی که شامل حوریانی از بهشت هستند و آیاتی از قرآن به همراه دارند، از عرش عبور خواهند نمود.

تمام این مطالب نه‌تنها ما را به سرنخ‌هایی از چگونگی دیدگاه شیعه نسبت به [حضرت] فاطمه(س) آشنا می‌سازد، بلکه همچنین، ما را به خواندن متونی که جوانب مختلف زندگی دنیوی آن حضرت را بررسی می‌کند، ترغیب می‌سازد. از جمله اینکه در این متون وارد شده، [حضرت] فاطمه(س) در دنیا گرچه غریب و تنها و ناشناخته بود و با او رفتار بسیار بدی داشتند، به‌نحوی که در آن زمان حقوق مسلّم آن حضرت را از ایشان گرفتند؛ امّا در آخرت همهٔ خلایق از جایگاه با عظمت آن حضرت، چشمانشان فروبسته خواهد شد و همراهیان حضرت

---

۱. بحارالانوار، مجالس للمفید الصدوق، باب ۸، ص ۲۳٤. عن ابی‌عبدالله(ع): اذا کان یوم القیامة جمع الله الاوّلین والآخرین فی صعیدٍ واحدٍ فینادی منادٍ غُضّوا ابصارکم و نُکِسّوا رؤسکم حتی تجوزَ فاطمه(س) بنت محمّد(ص) الصراطَ قال فتغضّ الخلائق اَبْصٰارهم فتأتی فاطمه(س) علی نجیب مِنْ نجب الجنّة یُشَیّعُهٰا سبعون الفَ ملکٍ فتقّف موقفاً شریعاً مِن مواقف القیامةِ ثُمَّ تَنزل عَنْ نجیبها فَتَاْخُذُ قمیصَ الحسین(ع) بن علی(ع) بیدها مضمّحاً بِدَمِهِ و تقول یا ربّ هذا قمیصُ وَلدی و قد علمتُ ما ضُیّع بِهِ فیَأتِها النداء من قِبَلِ الله عزّ و جلّ یا فاطمة لکِ عندی الرضا، یٰا رَبِّ اِنْتَصِر لیٖ من قاتِلِه فَیَاْمُرُ الله تعالیٰ غُنُقاً مِنَ النّار فتخرجُ مِنْ جهنّم فتلتقط قتلة الحسین بن علی(ع) کما یلتقطُ الطیّرُ الحبّ ثمّ یعودا العنق بهم الی النّار فیعذّبون فیها بانواع العذاب ثم ترکب فاطمه(س) نجیبها حتی تَدْخُلَ الجنّة و معها الملائکة المشیّعون لها و ذریَّتها بین یدیها و اولیائهم من الناس عن یمینها و شمالها.

فاطمه(س) ملائکهٔ الهی خواهند بود. و این پاداش عظیمی است که از جانب حق تعالیٰ به آن حضرت اعطا خواهد شد. وی در دنیا بعد از وفات پیامبراکرم(ص)، پدرگرامیشان، همواره گریان و اندوهناک بودند و حتّی بعد از وفات نیز بی‌وقفه، اندوه آن حضرت در عزای شهادت فرزندشان حسین(ع) و رفتار ناپسند مردم با اهل بیت پیامبر(ص) ادامه داشت.

امّا در قیامت قاتلان فرزندش با عذابی دردناک مواجه خواهند شد، و حضرت فاطمه(س) اشک‌های چشمانش را با لباس‌های خونین امام‌حسین(ع) پاک خواهدکرد. در آن روز، این بانوی نحیف و فقیرکه تحت فشار و رنج مضاعفی در طول زندگانی خود قرار داشت، قدرتی بی‌حساب از جانب خداوند دریافت می‌کند؛ به‌طوری که قادر است در قیامت گناهکاران امّت پدر خویش را شفاعت نماید. در اینجا باید گفت: یافتن عناصری مشترک در زندگانی آن حضرت(س) و حضرت مریم(س)، طبق نظرات کلیسای کاتولیک، امر مشکلی نیست. این عناصر که شامل زندگانی حضرت فاطمه(س) و روایات وارده دربارهٔ ایشان است، وسوسهٔ یافتن تطابق‌هایی را بین زندگانی این دو بانوی جلیل‌القدر به دست ما می‌دهد.

باید دانست که چنین مطابقت‌هایی بی‌آنکه ضرورتاً به یک معنا لحاظ گردد، معتبر است و بی‌آنکه الزاماً بی‌چون و چرا باشد، صحیح‌اند. البتّه تفاوت قابل ملاحظه‌ای بین کاتولیک‌ها دربارهٔ حضرت مریم(س) و حضرت عیسی(ع) و بین دعاوی شیعه دربارهٔ حضرت فاطمه(س) و فرزندشان باقی خواهد ماند؛ و لذا به‌خاطر همین تفاوت، همانندی مطلقی را در مقایسهٔ زندگانی این دو حضرت ارائه نخواهیم کرد؛ بلکه ما به‌دنبال نشان دادن فضیلت‌های معیّنی از این دو بزرگوار خواهیم بود.

در کــتاب‌های کــلامی کـاتولیک، دوران زنـدگانی و اعـتقادات حـضرت مریم(س) تحت عناوین زیر دسته‌بندی می‌گردد:

ـ بارداری مطهّر و عفیفانهٔ مادرش (به‌نحوی که وی به عصمت و طهارت در بطن مادر خویش پرورش یافت).

ـ داستان‌هایی از معجزهٔ بارداری خود آن حضرت(س) و ولادت حضرت عیسی(ع) و رنج‌های فراوان که در این دوران و بقیّهٔ دوران زنـدگی‌اش مـتحمّل شد، و عمدتاً مربوط به صلیب کشیده شدن حضرت عیسی(ع) بود.

ـ و سرانجام حق ویژه و ممتاز وی در آخرت در شفاعت خلق الله.

به همین ترتیب سعی گردیده، تا طبق مقولات کلامی فوق زندگانی حضرت فاطمه(س) نیز به تصویر کشیده شود.

* * *

حضرت مریم(س)، این بانونی بزرگ و باکره[1] دوران خود، از اوّلین لحظات بارداری مشمول توفیق منحصر به فردی از سوی حق‌تعالی، قرار گـرفت. و نـیز به‌واسطهٔ فضایل حضرت مسیح(ع)، فـرزندش بـه‌عنوان نـجات دهـندهٔ بشـر؛ از آلودگی‌های گناه اوّلیهٔ انسان محفوظ بود.[2] بدین ترتیب تعالیم کاتولیک از تقدّسی منحصر به فرد و کامل سخن می‌گوید؛ که این تقدّس برآمده از حضرت عیسی(ع) فضایلش و حضرت مریم(س) است، کـه در هـمان زمـان مـادرش مشـمول آن گردید. چنین عصمتی از گناه برای وی نه‌تنها شامل گناه اوّلیه بود؛ بلکه مصونیت از هر گناهی را در برمی‌گرفت، چنانکه مریم(س) هرگز به گناه آلوده نشـد، چـه گناه اوّلیه که بالقوّه بود و چه گناهان بالفعل زمان خود.

---

1. Virgin
2. Pope pius 1x, New York, 1996, 260.

به همین نحو دوران زندگانی حضرت زهرا(س) نیز در شکم مادر خود حضرت خدیجه(س) همسر پیامبر(ص) سپری شد (البتّه در میان احادیث اسلامی چیزی را نمی‌توان یافت که دالّ بر عصمت مادر آن حضرت باشد).[۱] به‌طور مثال، علّامهٔ مجلسی(ره) احادیثی را در این زمینه آورده است. یکی از این احادیث که در کتاب بحارالانوار آمده است، عبارت است از اینکه:

> پیامبر(ص) در شب معراج وقتی به آسمان ششم رسید، جبرئیل(ع) دست ایشان راگرفت و به سوی بهشت برد. در آنجا پیامبر(ص) درختی از نور دید که در برابر آن دو فرشته ایستاده بودند و بر روی درخت خرماهای بهشتی بسیار لذیذی بود، آن حضرت(ع) یکی از خرماها را میل فرمودند که این نور نطفه‌ای در صلب آن حضرت شد. زمانی که پیامبر(ص) به زمین بازگشتند، با خدیجه(ع) نزدیکی نمودند و ایشان نیز حضرت فاطمه(س) را باردار شد.[۲]

براساس این حدیث وجود حضرت فاطمه(س) یک وجود نوریهٔ بهشتی است که در قالب انسان ظهور نمود؛ چراکه ایشان دارای خصوصیات اخلاقی مشتمل بر عفّت و پاکدامنی بهشتی، توأم با ظاهری زنانه و انسانی داشتند. پیامبر(ص) می‌فرمودند: «هرگاه به حضرت فاطمه(س) می‌رسیدم، رایحهٔ بهشت را از او استشمام می‌کردم».[۳] مداخلهٔ حق تعالی در ولادت آن حضرت زمانی برجسته‌تر می‌شود که در حدیث دیگری آن حضرت می‌فرماید: «خلقت

---

1. *The Catechisn of the Catholic Church*, 1994. "The splendour of an entirely-unique holiness".

۲. بحارالانوار، همان، ج ٤، ص ۳، باب ۱. عن الهمدانی، عن الهروی... قال: قال النبیُّ لمّا عُرج بی الی السّماء اخذ بیدی جبرئیل فادخلنی الجنّة، فناولنی مِنْ رطبها فاکلته، فتحوّل ذلک نطفةً فی صُلبی فلمّا هبطتُ اِلی الارضِ وٰاقَعْتُ خدیجة فَحُمِلَتْ بفاطمة....

۳. بحارالانوار، همان، ص ۳، باب ۱، قال النبی(ص): ففاطمةُ حوراءٌ انسیّه، فکلّما اشتققتُ الیٰ رائحة الجنّة شممت رائحة ابنتی فاطمة.

فاطمه(س) برگرفته از نور الهی بود».

درحقیقت، تعدادی از احادیث حاکی از این مسأله است که حق تعالی، پیامبر(ص) و علی(ع) و خاندان آنها را پیش از خلقت آسمان و زمین خلق نموده است. چنانچه به‌طور مثال در تفسیر آیهٔ ۷۲ سورهٔ صاد قرآن، امام جعفر صادق(ع) در حدیثی به مفضّل می‌فرمایند:

> حق تعالیٰ جلّ و اعلیٰ ارواح انسان‌ها را ۲ هزار سال پیش از ابدان آنها خلق نمود و ارواح پیامبر(ص) و علی(ع) و فاطمه(س) و حسن(ع) و حسین(ع) و امامان(ع) بعدشان را بالاتر و مقرّب‌تر از همهٔ خلایق خلق نمود و خداوند در آن هنگام نور پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) آن حضرت را بر آسمان و زمین و کوه‌ها عرضه نمود، به‌نحوی که تمام مخلوقات از نور آنها مبهوت گردیدند. آنگاه حق تعالیٰ به اهل آسمان و زمین و کوه‌ها فرمود: اینها افراد محبوب من و از دوستان و گواهان من بر خلقت و امامان تمام مخلوقات بشر هستند. تا آنجا که فرمود: برای کسانی که دوستدار اینها باشند بهشت را خلق کردم و برای کسانی که با آنها دشمنی بورزند، آتش دوزخ را مهیّا نمودم.[1]

امری که در مورد مقایسهٔ حضرت فاطمه(س) با مریم(س) مهمّ است، مسألهٔ بحث‌های اعتقادی در مورد عصمت حضرت فاطمه(س) است. چنانکه همانند حضرت مریم(س)، حضرت فاطمه(س) نیز دارای عصمت است. و وسعت این عصمت در علم کلام به حدّی است که فرزندش را نیز در برمی‌گیرد. حضرت زهرا(س)، طاهر و مطهّر به طهارتی است که توسّط حق تعالی به آن حضرت اعطا

---

۱. معانی الاخبار، ص ۱۰۸، باب معنی الامانة الّتی عرضت علی السّموات بحار الانوار قال ابوعبدالله(ع): اِنّ الله تبارک و تعالیٰ خلق الارواح قبل الاجساد بالَفَیْ عامٍ فجعل اَعْلاها و اشرفها ارواح محمّد(ص) و علی(ع) و فاطمة(س) والحسن والحسین(ع) والائمه(ع) بعدهم، فعرضها علی السموات والارض والجبال، هولآءِ احبّائی و اولیائی و حججی عَلی خلقی و ائمّة بریّتی. ما خلقت خلقاً هو احبّ اِلیَّ منهم و لِمَن تَولیّهم خلقتُ جنّتی و لِمَن خالفهم و عاداهم، خلقتُ ناري.

گردیده؛ درست همان طهارتی که به حضرت مریم(س) نیز داده شده بود و در قرآن کریم نیز در سورهٔ آل عمران، آیهٔ ٤۲ آمده است: و اذ قالت الملائکة یا مریم اِنّ الله اصطفیک و طَهّرکِ و اصطفیک علی نساء العالمین (و هنگامی که ملائکه گفتند: ای مریم، همانا خداوند تو را برگزید و مطهّر ساخت و تو را بر زنان عالم برگزید.)

همین‌طور فضیلتی که به ایشان از خاندانش رسیده، چنانکه ایشان از اهل کساء می‌باشد. و اینها همان اهل بیت رسول اکرم(ص) هستند. البتّه این فیض الهی و آسمانی همراه با خلوص و تقدّس از همان زمانی که وی در شکم مادر خود بود، شامل حالش گردید.

* * *

نظر کلیسا همواره بر این بوده که حضرت عیسی(ع) در شکم مادرش حضرت مریم(س) با قدرت روح‌القدس، پرورش یافته است، بدون کوچکترین دخالت و وساطت بشر. این تعلیم دقیقاً پیش از این به واسطهٔ فرشتگان به حضرت یوسف(ع) القاء گردید، به این مضمون: «ای یوسف پسر داود از گرفتن زن خویش مریم مترس که آنچه در وی قرار گرفته از روح‌القدس است.»[1]

این اصل ولادت مطهّر و مقدّس تا جایی ادامه یافت که حضرت مریم(س) برای همیشه باکره باقی ماند، یعنی او قبل، بعد و در طول دوران بارداری حضرت عیسی(ع) دارای عصمت بود؛ و کلیسا نیز، آن حضرت را به‌عنوان معصوم ابدی (Aeiparthenos) لقب داده است. البتّه این عنوان در کتب عهد جدید ذیل آیهٔ منسوب به برادران حضرت عیسی(ع) به‌دست می‌آید.[2] و در عهد قدیم هم مثل

---

۱. انجیل متّی، باب ۱، آیهٔ ۲۰.

۲. انجیل مرقس، باب ۳، آیات ۳۱ و ۳۵: و چون برادران و مادر او آمدند و بیرون ایستاده بودند فرستادند تا او را طلب کنند، آنگاه جماعت گرد او نشسته بودند و به وی گفتند؛ اینک مادرت و ←

همین آمده است. درحالی که هیچ سندی در ولادت از باکره در مورد بارداری حضرت فاطمه(س) از امام حسین(ع) در دست نیست. [حداقل در فهم مرسوم از چنین واژه‌ای]، ولی دو مشخّصهٔ مهمّ و قابل توجّه در مورد امام حسین(ع) در دست است: اوّلی، معجزات مربوط به پرورش و ولادت امام حسین(ع)؛ دومی، عصمت مادر او به‌عنوان بتول. و اینکه ولادت و شهادت امام(ع) پیش از ولادت آن حضرت به پیامبر(ص) توسّط جبرئیل(ع) خبر داده شده بود.

جبرئیل(ع) به پیامبر(ص) امّی فرمود: ای محمّد(ص)، حق تعالیٰ بر تو سلام می‌فرستد؛ و تو را به ولادت فرزندی خبر می‌دهد که در آینده به دنیا می‌آید. او از نسل دختر تو حضرت فاطمه(س) است و توسّط امّت بعد تو، کشته خواهد شد.[۱] بر طبق عقاید شیعه، حضرت فاطمه(س) دائماً به‌خاطر فرزندش، در اندوه به سر می‌برد؛ چراکه در طول حیات کوتاه خویش از شهادت فرزندش مطّلع بود و این مسأله برای او تلخی‌های شدیدی را به‌همراه داشت.

این پیشگویی شبیه همان پیشگویی شومی است که شمعون در معبد به حضرت مریم(س) گفته بود:

> شما این فرزند را خواهید دید، برای افتادن و برخاستن بسیاری از آل اسرائیل و برای آیتی که به خلاف آن خواهند گفت و در قلب تو نیز شمشیری فرو خواهد رفت تا افکار قلوب بسیاری مکشوف شود.[۲]

→

برادرانت بیرون تو را می‌طلبند در جواب گفت کیست مادر و برادرانم پس بر آنان که بر گرد وی نشسته بودند نظر افکنده و گفت اینان هستند مادر و برادرانم زیرا هر که ارادهٔ خدا را بجای آورد همان برادر و خواهر و مادر من می‌باشد.

۱. کامل الزیارات، محمّد قمی، نجف (۱۹۳۷)، باب ۷، ص ۵۷: محمّد بن جعفر... قال ابوعبدالله(ع): **اِنَّ جبرئیل(ع) نزل علی محمّد(ص) فقال یا محمّد اِنّ الله یقرأ علیک السّلام و یبشّرک بمولودٍ یُولَدُ من فاطمه(س) تقتله امّتک من بعدک یا....**

۲. انجیل لوقا، باب ۲، آیات ۳۴ و ۳۵.

همین‌طور، بشارت ولادت امام حسین(ع)، نیز پیش از آن توسّط نویسندگان و راویان متقدّم اعلام گردیده بود؛ که این نکته، خصوصیت فوق‌العادهٔ آن امام(ع) را نشان می‌دهد.

احادیث شیعی بر این عقیده‌اند که امام حسین(ع) شبیه حضرت عیسی(ع) است. وی نیز تنها شش ماه در شکم مادر خود بود و حضرت فاطمه(س) نیز در طول این دوران از برخورد با مردم کناره گرفت. در این مدّت، وی احتیاج به هیچ نوری حتّی در تاریک‌ترین شب‌ها نداشت؛ چراکه با فرشتگان خداوند دائماً ملاقات می‌کرد و فرزند در شکم مادرش با صدای بلند حق‌تعالیٰ را عبادت می‌نمود. هنگام ولادتش نیز، حوری‌ای به عنوان قابله از بهشت آمد. و فرشته‌ای نیز این تولّد را به پیامبر بشارت داد و گفت: «فاطمه مطهّر است شبیه به حضرت مریم(س)، دختر عمران».[1]

بیش از یک محدّث نقل نموده که وقتی امام(ع) متولّد گردید؛ مادرش پاک و مطهّر بود و هیچ آلودگی از ولادت فرزندش ندید. البتّه این تنها جزئی از معنای عصمت و طهارت آن حضرت(ع) بود. علی‌رغم آنکه ایشان همسر حضرت علی(ع) بود و بارداری نیز داشت، باز هم باکره بود.

البتّه باکِرگی (virginity) خاصّ مسیحیّت با آنچه در متون اسلامی آمده متفاوت است؛ چنانچه عصمت و طهارت حضرت زهرا(س) در پاکی او و از مسائل زنانه بود. برخی احادیث شیعی هم اذعان دارند که این مسأله از القاب حضرت فاطمه(س) به‌خوبی مشهود است، القابی نظیر "فاطمه" و "بتول". و به‌همین نحو بقیّهٔ صفاتش نیز حاکی از عصمت و پاکی اوست. بعضی از احادیث نیز حاکی از

---

۱. مقتل الحسین(ع)، احمد المکّی الخوارزمی، نجف (۱۹۴۸) ص ۱۶۳. فقال: السّلام علیک یا حبیب الله انّی استأذنت ربّی فی النّزول الیک.... فرخک الطّاهر، ابن فرختک الطاهرة، نظیرة البتول مریم ابنة عمران.

این است که وی توسّط حق‌تعالی از این مسائل برّی و پاک بوده، چراکه چنین اموری شایستهٔ دختر پیامبر(ص) نبوده است و حتّی در زایمان‌هایش نیز نجاستی ندیده است.[۱]

***

حضرت مریم(س) نیز خسته و غمگین شاهد بود که برّه خدا، فرزندش به سوی مقتل برده می‌شود و او نیز همراه بقیّهٔ زنان، به دنبال فرزندش می‌رفت و می‌گریست. و می‌گفت: فرزند مراکجا؟ می‌برید؟ چرا چنین شتابان؟ و از غم و اندوه فراوان خویش می‌گریست و ناله و نوحه سر می‌داد و بر این مصیبت عظیم شیون می‌کرد. حضرت عیسی(ع) نیز به سوی مادرش برگشت و گفت: چرا مادر، این چنین می‌گریی؟[۲]

شاید در هیچ جای دیگری، بیش از این، غم و اندوه و مصیبت این دو بانوی بزرگوار، به هم نزدیک نباشد. این تصویر از حضرت مریم(س) به‌عنوان بانوی غم‌ها و رنج‌ها همراه با اشک‌های تسلّی‌ناپذیر او در میان عرفای قرون وسطی توسّط افرادی از جمله جان تالر[۳] (۱۳٦۸ م) و هنری سوزو[۴] (۱۳٦٦ م) به‌خوبی ترسیم شده است؛ که درحقیقت این تصاویر برگرفته از کتاب مقدّس است.

در تعدادی از عبارات انجیل؛ فقر، اندوه و رنج زندگانی حضرت مریم(س) بیان شده است. از جمله دوران سخت پیشگویی شمعون،[۵] فرار به سوی مصر[۶] و

---

۱. الامالی، شیخ صدوق، مجلس ۷۳، ص ٤۸٦. الامالی شیخ صدوق: یا فاطمة اِنَّ اللهَ اصطفیکِ و طهّرکِ و اصطفاکِ علی نساءِ العالمین ثم التفت الی علی(ع) فقال یا علی(ع)....

2. Romanos the Melodist, "Mary at the Cross", 1971.

3. John Tauler

4. Henry Soso

۵. انجیل لوقا، باب ۲، آیات ۲۵ تا ۳۵.

٦. انجیل متی، باب ۲، آیات ۱۳ تا ۲۱.

واقعهٔ رنج و اندوه کامل حضرت عیسی(ع) بر تپهٔ جُلجُلتا یا گلگتا در اورشلیم فلسطین[۱]. حضرت مریم(س) در تمام این رنج‌ها همراه فرزندش بود و در همهٔ زندگیش ادامه یافت و آن هنگام به اوج خود رسید که در زیر صلیب فرزندش قرار گرفت و او (مریم) با مصائب خویش در فداشدن عیسی برای نجات بشر سهیم شد. البتّه، حضرت مریم(س) مشکلات دیگری هم داشت؛ از جمله مشکلات جسمانی در ولادت حضرت عیسی(ع)، کشته شدن افراد بی‌گناه، مفقود شدن حضرت عیسی(ع) به‌مدّت سه روز، و تهدیدات وارد شده بر ضدّ زندگانی او.

سایر متکلّمان نیز رنج و اندوه آن حضرت را سال‌ها قبل از عارفان قرون وسطا که بر رنج و زهد تکّیه داشتند، درج کرده بودند. این مسائل مشتمل بر کلمات قصاری است که افرادی مثل آبوت پومان[۲] (قرن پنجم میلادی) در بیانات خود آورده است: «ای کاش که من نیز همراه او همواره گریه کنم».

در قرن چهارم میلادی هم افرم سریانی،[۳] و در قرن ششم میلادی، رومانوس،[۴] این را نقل کردند. در قرون بعدی هم نویسندگان و متکلّمین، این تصویر را ترسیم کرده‌اند؛ از جمله قدیس بوناونتورا[۵] (۱۲۷٤.م) و قدیس آلبرت کبیر[۶] (۱۲۸۰.م)، جاکو پون دا تودی[۷] (۱۳۰٦.م) قدیس آلفونسوس[۸]

---

۱. انجیل یوحنّا، باب ۱۹، آیات ۱۷ تا ۴۲.

2. Abbot Poeman
3. Ephram the Syrian
4. Romanos the Melodist
5. St. Bonaventure
6. St. Albert the Great
7. Jaco Pone da Todi
8. St. Alphonsus

(۱۷۸۷. م).

این موضوع، همچنین در کلیساهای معاصر نیز به‌خوبی مشهود است. به‌طور مثال مناظر و رؤیاهای خیالات مربوط به مریم(س) در لا سالته[1] (۱۸٤٦. م) و یا فاطیما[2] (۱۹۱٤) و یا سیسیلی[3] (۱۹۵۳) و ژاپن[4] (۱۹۷۳)؛ که طبق این رؤیاها گزارش شده که حضرت مریم(س) همواره در حال گریستن بوده است.

پاپ ژان پل دوم[5] به سال ۱۹۸٤ طی سخنانی اعلام نمود:

«اشک‌های بانوان ما نشان دهندهٔ علائم خاصّی است، از جمله گواهی بر حضور مادر، در کلیسا و در جهان. مادری که اشک می‌ریزد زمانی که می‌بیند فرزندانش توسّط شیاطین مادّی و غیرمادّی تهدید شده‌اند. مریم(س) با گریه‌های حضرت مسیح(ع) در بالای کوه اورشلیم، گریه می‌کند او در مرگ انسان‌های بیمار با حضرت مسیح(ع) می‌گرید و نهایتاً با اشک‌های فرزندش بر روی صلیب اشک می‌ریزد».

اخیراً نیز در نوشته‌ای، تفسیر جدیدی از غم و اندوه حضرت مریم(س) شده است، مطالبی که قبلاً در نوشته‌های پاپ پل ششم[6] نیز یافت می‌شود.

«حضرت مریم(س) همان بانویی است که در رُواندا کشته شد، او همان بانوی مسلمانی است که هتک ناموس شد و رفتار وحشیانه‌ای با او شد و توسّط سربازان باردار شد. مادری که تنها برای رفاه خود و خانواده با حداقل دستمزد کار می‌کرد تا بچّه‌های خود را بزرگ کند. بدون اینکه کمترین کمکی از کلیسا یا مردم و یا شوهر سابق خود دریافت دارد.

---

1. La Salette
2. Fatima
3. Sicily
4. Japan
5. Pope John Paul
6. Pope Paul V1, 2 February, 1974.

حضرت مریم(س) تمام زنان عالم است، $\frac{1}{3}$ جمعیّت جهان که معمولاً سرگردان بوده و در حال فرار از گرسنگی، جنگ، رنج و سیل و زلزله و خشکسالی هستند. وی بانویی است که عزادار فقدان و مصیبت کشته شدن کودکان و قتل‌عام مردم و شکنجهٔ افراد پیر، و ازکارافتاده و گوشه‌گیر و افراد بی‌خانمان و رها شده در خیابان‌ها است که به‌دنبال لقمه‌ای غذا برای زنده ماندن در میان زباله‌ها جست و جو می‌کنند. او بانویی است متعلّق به کسانی که هیچ‌کس را ندارند. او بانویی است که عزادار بی‌عدالتی، خشونت، بی‌رحمی و خودخواهی است. او هم خود قربانی است و هم حامی قربانیان است. مریم(س) عزادار پایان دهندهٔ مصیبت‌های تحمیلی در عالم است»[1]

همچنین یکی از اصول اساسی دینداری تشیّع نیز، دادخواهی و عزاداری بر حضرت زهرا(س) است. بانویی که در ناتوانی و رنج و غم خود، یکی از شاخص‌های اصلی و مهمّ برای اسلام شیعی است و در تمام تاریخ همواره مورد غصب و تجاوز و محرومیّت واقع است. وی در دو عالم به‌عنوان بانوی بیت الاحزان شناخته می‌شود. همان جایی که هنوز هم بر قتل فرزندش محزون است و می‌گرید؛ و نه‌تنها فرشتگان الهی که تمام خلایق عالم همواره با او در حال گریه کردن هستند. و این نکته در روایتی نیز که منسوب به امام ششم، امام جعفر صادق(ع) است، آمده است:

حقیقتاً حضرت زهرا(س) به گریه‌های خود بر امام حسین(ع) ادامه می‌دهد. گریه‌هایی چنان بلند که آتش دوزخ نیز بر آن می‌گرید، درحالی که خزنهٔ جهنّم تاب این گریه‌ها را ندارند. دود و آتشی که اگر رها شود و به سطح زمین برسد، تمام زمین را از بین خواهد برد. لذا آنان دوزخ را در

1. Megan Mckenna, *Mary Shadow of Grace*, 1995, 4.

> برمی‌گیرند، مادام که حضرت فاطمه(س) می‌گرید. و جهنّم آرام نخواهد شد مگر اینکه گریه‌های بلند او تمام شود و فرشتگان الهی با گریه بر وی کرامت و مدد و لطف الهی را دریافت می‌دارند.[۱]

مهمّ‌ترین منابع شیعی نشان‌دهندهٔ آن است که حضرت فاطمه(س) در واپسین روزهای حیات کوتاهش، همواره در حال گریه بود و این تضرّع نه‌تنها به‌خاطر مرگ پدرش، بلکه به‌خاطر بی‌عدالتی و رفتار گستاخانه‌ای بود که بر او و اهل بیت، بعد از مرگ پیامبر(ص) وارد شد.

آن حضرت(س) چنان محزون و اندوهناک بود که اهل مدینه از گریه‌های وی به همسرش حضرت علی(ع) اعتراض نمودند و گفتند: عزاداری‌های وی، مردم مدینه را ناراحت می‌کند و آن حضرت نیز پس از این، برای گریه کردن به قبرستان می‌رفت و شب‌ها در آنجا گریه می‌کرد. در بعضی احادیث هم آمده است که فرشتگان خدا او را مشایعت می‌نمودند. آن حضرت هنوز هم در بهشت عزادار است و پیوسته بر عزای فرزندش و شهادت او می‌گرید و از رنج‌هایی که از امّت خویش دید، غمگین است. و دقیقاً همین اشک‌های اوست که غضب الهی را بر ضدّ قاتلان فرزندش برمی‌انگیزد و لطف الهی و مغفرت حق تعالی را برای شیعیان وی به‌همراه می‌آورد. او ارتباطی حزن‌آمیز میان اهل بیت خویش و عزاداران برقرار می‌کند، چنانکه نویسنده‌ای می‌گوید:

> همه چیز با گریه‌های او همراه خواهد شد و گرچه این اشک‌ها از روی ایمان بر روی زمین ریخته شد، امّا طریقی بر مشارکت مؤمنین در غم‌های

---

۱. کامل الزیارات، القمی، باب ۳، ص ۸۲. زیارت قبر رسول الله(ص) کامل الزیارات. ابی‌بصیر قال: کنتُ عند ابی عبدالله(ع) احدثه. یا ابا بصیر اِنّ فاطمة لتبکیه و تشهق فتزفر جهنّم زفرة لو لا اَنّ الخزنة یسمعون بکاؤها و قد استّعدها لذلک فحاقه ان یخرج منها عنق او شیرد دخانها فیحرق اهل الارض فیحفظونها مادامت باکیة و یزجرونها و یوثقون مِنْ ابوابها مخافة علی اهل الارض فلا تسکن حتی یسکن صوت فاطمةالزهرا و اِنَّ البحار تکاء ان تنفتق فیدخل بعضها علی بعض و ما منها قطرة اِلّا بها ملک موکّل فاذا سَمِعَ الملک صوتها اطفاء نارها باجنحته و حبس بعضها علی بعض مخالفة علی الدنیا....

اوست و وسیله‌ای است برای تسلّای قلب شکسته‌اش.[1]

قلب او از قاتل فرزندش در کربلا شکست. واقعه‌ای قطعی، که در زمانی حسّاس از تاریخ اسلام توسّط، شیعیان ثبت گردید تا به‌عنوان بزرگترین سند تاریخی و آزادی‌بخش‌ترین عمل در طول تاریخ بشر، درنظر گرفته شود. و این واقعه با دادخواهی و عزاداری شیعیان آن امام بزرگ در جامعهٔ مؤمنین تأیید شد و ادامه یافت. نه‌تنها جامعهٔ بشری که کلّ عالم خلقت در این مصیبت، شریک هستند و لذا در شفاعت روز جزا نیز سهیم خواهند بود. حقّ شفاعت حضرت زهرا(س) شامل کسانی می‌شود که با او گریسته‌اند و بر قتل فرزند او اقامهٔ عزا کرده‌اند. همان‌طور که در جملهٔ قبل، تفسیر تازه‌ای از رنج‌های حضرت مریم(س) ارائه شد، برای حضرت زهرا(س) نیز تفسیر تازه‌ای در دوران معاصر ارائه گردیده، بدین‌مضمون:

> اعمال حضرت زهرا(س) همچون پرتو نوری است بر صورت‌های فرونشاندگان حق که بعدها از آنان به‌عنوان ملل اسلامی یاد شد، پرتو تمام گروه‌هایی که حق آنها به اجبار غصب گردید و یا به آنها تعدّی شد و رنج‌هایی نیز بر آنها تحمیل شد و حقوقی از افراد و انسان‌ها ضایع گردید، درحالی که اینان قربانی فشار و قدرت شده و فریب خورده‌اند. تمام این افراد کسانی هستند که نام آن حضرت را شعار خود کرده‌اند. یاد و نام آن حضرت(س) با عشق و احساسات و ایمان قوی در میان زنان و مردانی که در طول تاریخ برای آزادی و حق‌خواهی مبارزه کرده‌اند، رشد یافته؛ او الهام‌بخش عدالت‌جویان و مقاومت‌کنندگان در برابر ظلم و جنایت و تبعیض است. حضرت زهرا(س) همان بانویی است که اسلام می‌خواهد

---

۱. رنج نجات‌بخش در اسلام، محمّد ایّوب، ۱۹۷۸، ص ۱٤٤.

زن همان‌گونه باشد.[۱]

در نظر شیعه گرچه سختی و ناراحتی، زندگانی کوتاه آن حضرت(س) را در برگرفته بود، امّا وی در بهشت به‌طور کامل مأجور خواهد بود. او در آنجا علاوه‌بر مقام عظیمی که دارد، قدرت شفاعت و حق ویژه‌ای نیز حق تعالی به‌عنوان پاداش صبر و تحمّل رنج‌های وارده بر وی، به او اعطا خواهد نمود. حضرت فاطمه(س) با امیرالمؤمنین پیش از همه وارد بهشت خواهد شد و طبق احادیث شیعی و سنّی، ایشان سرور تمام زنان بهشت خواهد شد و شخصیّت عظیم او در قیامت پدیدار خواهد شد و از دعای او، شیعیانش نیز از آتش دوزخ نجات خواهند یافت.

* * *

> او به آسمان برده خواهد شد و با شفاعت چندگانه‌اش حضرت مریم(س) الطاف نجات ابدی را به ما می‌رساند. لذا در کلیسا حضرت مریم(س) با نام‌هایی از قبیل حامی، کمک‌کننده، بانوی نیکوکار و شفیعهٔ روز محشر از ایشان یاد می‌شود. و شفاعت وی از مردم و گناهکاران نه از شأن و مقام مسیح می‌کاهد و نه چیزی به شأن مسیح به‌عنوان یگانه واسطه (شفیع) می‌افزاید.[۲]

نقش شفاعت حضرت مریم(س) کاملاً مشهود و آشکار است و در انجیل نیز ذیل مراسم عروسی واقع در قانا مطرح گردیده است. این مطلب در انجیل یوحنّا ثبت گردیده است[۳] و همین‌طور نقش او در نمازی که به همراه حواریّون در اوّلین کلیسا بجای آورد؛ و این نماز پیش از عید نزول تورات و یا عید نزول

---

۱. تشیّع سرخ، دکتر علی شریعتی، تهران، ۱۹۷۹، ص ۴.

2. *Dogmatic Constitution on the Church*, NewYork, 1996, 62.

۳. انجیل یوحنّا، باب ۲، آیات ۱ تا ۱۰ : در روز سوم در قانای جلیل عروسی بود و مادر عیسیٰ هم آنجا بود و عیسی(ع) و شاگردانش را نیز به عروسی دعوت کردند. چون شراب تمام شد، مادر عیسی(ع) به او گفت: شراب ندارند... مادرش نیز به نوکران گفت هرچه به شما می‌گوید، گوش کنید.

روح‌القدس برپا شد.

حضرت مریم(س) در بهشت مأویٰ گزیده و لباسی باشکوه و با فاخر بر تن نموده و مانند یک ملکهٔ جلیل‌القدر قدم برمی‌دارد. درحالی‌که پیام شفاعتش را نیز برای رهایی تمام مردم ارسال می‌کند.گرچه تنها یک شفیع میان حق‌تعالی و نوع بشر قرار دارد و آن هم حضرت عیسی(ع) است،کلیسا بر این نکته پافشاری می‌کندکه: موقعیّت و مقام حضرت مریم(س) به‌عنوان مادر بشریّت، به هیچ وجه نقش یگانه ناجی بودن حضرت عیسی(ع) را محو نمی‌کند و یا تقلیل نمی‌دهد.... چراکه این مسأله ناشی ازکثرت فضایل عیسی(ع) است و تمام قدرت عیسی(ع) هم از همین وساطت او ناشی می‌شود، و مبتنی بر وساطت او می‌باشد. ایمان در قدرت شفاعت حضرت مریم(س) در زمان مسیحیّت متقدّم شرح داده شده و به‌طور شفاهی هم آمده است، به‌طور مثال، در اوّلین دعای موجود راجع به مریم، به نام ″در حضور تو″[1] در متن یونانی مربوط به قرن سوم آمده است.

> چنین گزارش گردیده که وقتی حضرت زهرا(س) شنیدکه پدرش در عقد ازدواج او، پول و درهم به‌عنوان کابین او منظور نموده، به پدر خود عرض کرد. ای رسول خدا، دختران امّت هنگام ازدواج با درهم و دینار روانهٔ خانهٔ بخت می‌شوند، پس تفاوت من با آنها چیست؟ و من تقاضا می‌کنم که این اموال را برگردانید و از حق‌تعالی می‌خواهم که مقام بلندی را برای کابین من درنظر گیرد که همان شفاعت گناهکاران امّت پدرم است. جبرئیل(ع) نیز از آسمان فرود آمد و رقعه‌ای به او داد از ابریشم که بر روی آن نوشته شده بود: حق‌تعالی جهیزیهٔ او را تعیین نموده و او به‌عنوان شفیعهٔ گناهکاران امّت پدرش می‌باشد، زمانی که او به فرمان الهی از دنیا رفت، این رقعه را در زیر کفن او قرار داده و با او دفن نمایید. پس

1. Sub tuum praesidium.

> از آن حضرت زهرا(س) نیز خوشحال گردید و آن رقعه را گرفت و گفت: آنگاه که به رستاخیز وارد شوم، این رقعه را در دست گرفته و از گناهکاران امّت پدرم شفاعت می‌کنم.[۱]

گرچه این حدیث به روایت‌های مختلفی بیان شده ولی، در منابع اصلی شیعه از آن ذکری نشده است؛ مع هذا نشان می‌دهد که ایمان امّت پیامبر(ص) به مسألهٔ شفاعت حضرت زهرا(س)، حق ویژه‌ای را برای دختر پیامبر(ص) به‌عنوان سیّدهٔ نساء العالمین در برمی‌گیرد. و این حق، پاداشی برای غم و رنج فراوان و نشانی از رتبه و شأن اوست.

دقیقاً برخلاف زندگانی ضعیف و رنجور او در روی زمین؛ در قیامت، او بانویی است که اشک‌هایش سلاح اوست. این اشک‌ها گرچه، در زمین باعث رنجش مردم مدینه گردید؛ امّا در بهشت، این اشک‌ها شفیع امّت خواهند شد و هیزمی برای آتش غم و تظلّم و خشم فرشتگان و غضب الهی بر ضدّ دشمنانش و اهل بیت پیامبر(ص).

در مجموعه متون روایی چنان قدرتی در شفاعت آن بانوی بزرگوار نقل گردیده که می‌تواند حکم و فرمان الهی را تغییر دهد. البتّه شفاعت او این نیست که گناه گناهکاران را تقلیل دهد، بلکه شفاعت او، گناهکاران را برای همیشه از آتش دوزخ نجات خواهد داد. وی با ائمّهٔ شیعه در رنج و سختی و شهادت و مقام بلندشان نزد پروردگار، شریک است. فقر و محرومیّت در زندگی آن حضرت، به‌طور وصف‌ناپذیری باشکوه و جلال همراه است.

شفاعت آن حضرت نیز شامل دو وجهه می‌باشد: یک وجه منفی و یک وجه

---

۱. منقول از احمد بن یوسف دمشقی، مثلاً در کتاب محمّد القزوینی، فاطمة الزهرا من المهد الی اللحد، ۲۰۰۲، ص ۱۱۳.

مثبت. وجه مثبت وی در حقّ کسانی است که به او و اهل بیتش عشق ورزیده‌اند. وجه منفی آن در حق دشمنانش و دشمنان فرزندش است. در آن روز که دروازه‌های جهنّم، گشوده خواهد شد، درحالی که، پیراهن آغشته به خون سیّدالشّهدا(ع) در دستان حضرت زهرا(س) است، ایشان پیشاپیش صف عبورکنندگان قرار می‌گیرد و نام مؤمنین و کافران را می‌خواند و شفاعت او، شامل افراد صالح و افراد گناهکاری که اعمال خیر هم داشته‌اند، می‌شود. نه تنها این افراد نجات می‌یابند، بلکه کسانی هم که در قلب خود محبّتی از اهل بیت داشته باشند و حتّی کسانی که شیعیان را دوست داشته‌اند و به آنها، خوراک، پوشاک و نوشیدنی داده‌اند و یا مانع بدگویی و آزار محبّین آنها شده‌اند، نیز می‌شود.

امّا کسانی که شامل قهر و غضب آن حضرت می‌شوند، عبارتند از: قاتلین امام(ع) و فرزندان آنها و نوادگانشان که به غضب الهی در بدترین جای جهنّم قرار خواهند گرفت. و این امر به‌خاطر اشک‌ها و رنج‌های بی‌حدّ دختر پیامبر(ص) است.[1] و در حدیث مشهوری از پیامبر(ص) هم آمده است که «انَّ الله یغضبُ بغضب فاطمة و یرضی برضاها».

تقارن و تشابه این دو بانوی مقدّس، درحالی که از لحاظ دینی کاملاً از هم متمایز هستند، جاذبه وافری را به همراه می‌آورد، که یقیناً ورای این نظر است که "اقتباس‌های کلامی" صورت گرفته باشد. این نظر، مخلّ استقلال بینش‌های دینی است. هر دو از زنان بزرگی بودند که برحسب امور دنیوی فقیر و ضعیف بودند. هر دو باکره بودند ــ البتّه در دو تلقّی مختلف از این مفهوم چراکه در مذهب

---

۱. بحارالانوار، همان، ج ۴۳، باب ۸، ص ۲۳۵ :... و یلتقط قتلة الحسین(ع) و انباءهم و انباء ابناءهم و یقولون یا ربّ إنّا لم نحضر الحسین(ع) فیقول الله لزبانیة جهنم خذوهم بسیماهم بِزُرقة الاعین و سواء الوجوه خذوا بنواصیهم فالقوهم فی الدّرک الاسفل من النار فانهم کانوا اشدُّ علی اولیاء الحسین(ع) مِن آبائهم الّذین حاربوا الحسین(ع) فقتلوه.

کاتولیک با کره بودن مقام والایی دارد درحالی که در اسلام بر ازدواج تأکید شده است. هر دو در این دنیا مورد تحقیر و آزار قرار گرفتند و هر دو تجربهٔ مداخلهٔ قدرت الهی را قبل از ولادت و در دوران بارداری خویش داشتند. هر دو غم و رنج فراوانی را متحمّل شدند و از رنج‌های آیندهٔ خود، جزا و پاداش نبوی دریافت کردند. حضرت مریم(س)، شاهد کشته شدن فرزند خویش بود و حضرت زهرا(س) نیز قبل از وقوع حادثه، شاهد ماجرا بود و لذا سوگوار امام‌حسین(ع).

هر دو بعد از یک زندگانی سخت توأم با فقر و غم در بهشت، دارای شأن و مقام بسیار والایی هستند، همراه با حق ویژه‌ای از شفاعت. هر دو در قیامت در مکانی باشکوه حاضر شده درحالی که هر کدام متعلّق به مبنای دینی خاص خود می‌باشند. این دو بانوی بزرگ از طرف حاکمان جامعهٔ خود و عالمان دینی زمان خود مورد انتقادات شدیدی قرار گرفتند. نویسندگانی شبیه فریتیوف شوان[1] به این نکته اشاره می‌کنند، که حضرت مریم(س) و حضرت زهرا(س)، هر دو گرچه از بانوان مقدّسی بودند، امّا در طول حیاتشان مورد طعن و منع قرار گرفته و با آنها بدرفتاری می‌شد. در مورد حضرت زهرا(س)، رفتار خشن خلیفهٔ اوّل با ایشان مشاهده می‌شود؛ به‌طوری که وی آن حضرت را از حق قانونی و مسلّم خود منع کرد و فدک را که ارثیه و ماترک پدرش بود از او بازگرفت. در مورد حضرت مریم(س) نیز تقریباً به‌طور کامل، نقش ایشان در کتاب عهد جدید، نادیده گرفته شده و نقشی در حاشیهٔ انجیل به او داده شده است. امّا هر دو در زمان‌های بعد از خود، حضور بیشتری یافته و در احادیث زمان‌های بعد از خود، باشکوه و جلال زایدالوصفی، معرّفی گردیده‌اند.

در کلماتی که از پاپ ژان پل دوم در مورد حضرت مریم(س) آمده، مواردی

---

1. Frithjof Schuon

را مشاهده می‌کنیم که کمابیش در مورد حضرت زهرا(س) نیز صادق است:

بانوان عصر جدید به حیرت درخواهند یافت که مریم ناصری زنی است که در عین اینکه تسلیم ارادهٔ الهی بود زنی نبود که سرخورده دیگران باشد، برعکس او بانویی بود که شک نداشت که باید اعلام کند که خداوند نهایتاً مظلومان را سربلند خواهد کرد. او قادر است که مردم قدرتمند جهان را از مقام و موقعیّت‌های خود سرنگون سازد؛ زنان امروز در حضرت مریم(س) کسی را می‌شناسند که در میان مردم فقیر و افتاده بپاخاسته. او بانویی قدرتمند است که تجربهٔ تقوا و رنج و عزیمت و غربت را با هم داشت. البتّه تصویر عصمت و تقدّس او وجههٔ تخریب‌کننده برای توقّعات مردان و زنان همراه ندارد، بلکه نمونه‌ای کامل از شاگرد ربّ خویش عرضه می‌کند. شاگردی که شهرهای غیرمعنوی و زمینی را بناکرد ولی به‌سبب مجاهدت خویش به شهرهای ابدی و بهشتی راه یافت. این شاگرد به‌دنبال عدالت و آزادی مظلومان و دستگیری نیازمندان تلاش وافر می‌کرد.[۱]

---

1. Pope Paul V1, Marialis Cultus, 1974, 37.

هنر خوشنویسی و نسبت آن با موسیقی اصیل ایرانی[1]

آریاسب دادبه

در این مقاله هنر خوشنویسی به‌عنوان هنری مقدّس در نسبت با حکمت معنوی ایرانیان از دیرباز تا دوران پرشکوه تصوّف اسلامی بررسی می‌شود. در ابتدا گذری کوتاه به سیر حکمت مینوی ایرانیان باستان می‌شود و به تأثیرات متقابل هنر کتاب‌آرایی آنها در حوزه‌های عرفان مزدیسنا، مانویت و گنوستیک و گرایشات دیگر و سپس به ادامهٔ روند معنوی خوشنویسی در دورهٔ اسلامی و نگارش کلام مقدّس پرداخته می‌شود. با پژوهش در آثار به‌جای مانده در رسالات قدما و مراجع معتبری چون سلطانعلی مشهدی و میرعلی هروی آنچه را که در روح هنر قرن‌های سوم تا دهم هجری قابل شناسایی است بررسی و با نگاهی تطبیقی، آثار معماری، موسیقی و خطّاطی این دوران در نسبت با حکمت معنوی که تنها در سلسله‌های صوفیه قابل شناسایی است مورد تأمّل قرار می‌گیرد.

---

۱. خلاصه‌ای منقّح از متن سخنرانی در تالار آندره مالرو در کتابخانه سوربن ۳، به دعوت انجمن فرهنگ ایران، در ادامهٔ نمایشگاه خوشنویسی فارسی که در تیرماه سال ۱۳۸۲ برگزار شد.

مباحث این مقاله تنها در حوزهٔ حکمت نظری سیر نمی‌کند، بلکه این مباحث را در مبانی تصویری و زبان هنری آثار به‌جای مانده مطرح می‌کند. این بحث با طرح مبانی خوشنویسی ابن مقله بیضاوی که راوندی در کتاب راحة‌الصدور آورده است آغاز می‌شود. و در آخر تغییر روند هنر ایرانی با توجّه به تشکیل سلسله‌های هنرمندان و خاندان‌های هنری در رابطه با سلاسل فقر و نیز روند این تغییر در نگاهی مختصر در قیاس موسیقی خسروانی (دستگاهی) معماری و پیدایش خط نستعلیق پس از مکتب هرات و همزمان شدن با حکمت صدرای شیرازی توضیح داده می‌شود.

* * *

ایرانیان تا ظهور اسلام بیش از هزار و پانصد سال سابقه نویسندگی و کتابت داشته‌اند و همین سابقه و پیشینه خواه، ناخواه ایجاب می‌کرد که در فنّ کتابت و خوشنویسی و بلاغت پیش‌آهنگ باشند. کتابخانه‌های باستانی سارویه در اصفهان که ابن‌ندیم خود به چشم دیده است و یا کتابخانه جندی شاپور نمونه‌هایی از این سابقه‌اند. مانویان نیز توجّه زیادی در آراستن پچین‌های (نسخه) خود داشتند. آگوستین از قدیسین کلیسای کاتولیک، که خود نخست مانوی بود از توجّه مانوی‌ها به زیبا نویسی و خطّ خوش آنها در کتاب‌هایشان یاد کرده است. جاحظ نیز متذکّر است که مانوی‌ها در زیبانویسی اهتمام می‌ورزیدند و کتاب‌هایشان را بسیار نفیس و زیبا تهیّه می‌کردند. چهل هزار نسخه و قطعه از کتابخانه مانویان تورفان چین که اکنون در آکادمی برلن و شماری دیگر در موزه گیمه فرانسه موجود است، دلیلی روشن بر این سابقه است.

پارس نیز یکی از مراکز بزرگ کتابت و کتاب‌آرایی و نگارگری بوده است. این سنّت تا دوران اسلامی همواره در پارس پابرجا بود. مسعودی در

مروّج‌الذهب یادآور می‌شود که نسخه‌ای خطّی و زراندود بر پوست در خاندانی زرتشتی در پارس دیده است که در آن به شرح احوال و چهره شاهنشاهان ساسانی در روز مرگشان پرداخته بود. و چنانچه می‌دانیم قطب‌الخطّاطین و واضع خطوط سته، ابن مقله، از اهالی بیضا و پارس بوده و نیز مکتب شیراز یکی از نام‌آورترین مکاتب نگارگری ایرانی است. پروفسور هنردوست پوپ از شهر "چاهک بزرگ" در فارس یاد می‌کند که به خاطر خوش‌نویسانش شهرت داشته و نسخ نفیسی از قرآن می‌نوشتند چنانچه "عمرو" از خانوادۀ عروة ابن عدیه برای هر قرآن هزار درهم می‌پرداخت و آنها را وقف مساجد در بلاد مختلف اسلامی می‌نمود.

در فرهنگ زبان نوشتاری واژه "خوشنویسی" را بسیار زیاد ملاحظه می‌کنیم. پیشوند خوش، خبر از عالمی معنوی می‌دهد و آن نیّتی است قلبی و مقدّس در سیر و سلوک اهل معرفت. خوشی پس از آشکار شدن (ظهور عالم خفا) دست می‌دهد و بیرون از حوزۀ قیاس است، چون قیاس تکرار معلوم است و تکرار معلوم بازگشت به عالمی است که حکما آن را عالم ارسطویی نام نهاده‌اند یعنی همان چیزی که در حکمت هنر شرق جایی ندارد.

دوازده مقام آداب خوشنویسی

در رسالات خوشنویسی به‌جای مانده مانند صراط‌السطور سلطانعلی مشهدی و مدادالخطوط خواجه میرعلی هروی یا آداب‌المشق میرعماد قزوینی در آداب خوشنویسی سخنانی آمده است از جمله در مورد حسن خط به دوازده مقام در این رسالات اشاره می‌شود که عبارتند از:

۱ـ تعادل و توازن ۲ـ تقارن و تشابه ۳ـ صعود مجاز و نزول مجاز ٤ـ دور و

سطح ٥ ـ ترکیب و ترصیع ٦ ـ سواد و بیاض ۷ ـ تشرّف و تسلّط ۸ ـ قوّت و ضعف ۹ ـ دانگ و تجرید ۱۰ ـ جزء و کل ۱۱ ـ ارسال و اتّصال ۱۲ ـ صفا و شأن

همهٔ آنچه که آمده تجلّیات حکمتی معنوی است. همهٔ خصایل برشمرده، هم ظاهری قابل رؤیت یا این جهانی دارند و هم مفهومی باطنی. به نوعی این اصطلاحات حکمیانه هم شرح آن چیزی است که بر صفحهٔ کاغذ رؤیت می‌کنیم و هم آن سیر بی‌آغاز و انجام کارگاه هستی، پس خطّاط درحقیقت باید آراسته به ویژگی‌های نهاد هستی شود. در مقاله‌ای از شمس تبریزی می‌خوانیم که او خداوند را خطّاط نامیده است. "آن خطّاط سه گونه خط نوشتی...." و یا مولانا همین معرفت الهی هنرمندان را چه زیبا در بیان هنر موسیقی می‌آورد که:

بانگ گردش‌های چرخ است آنکه خلق

می‌سرایندش به تنبور و به حلق

نگارندگان رساله‌های خوشنویسی در باب دوازدهمین مقام یاد شده یعنی صفا و شأن متذکّر شده‌اند که این مقامی نیست که هر خوشنویسی بدان دست یابد و نادرند کسانی که به این وادی مشرّف شده باشند.

اخوان الصفا عقل را "کتاب نوشته به دست خداوند" تفسیر کرده بودند. گاه صوفیان اهل نظر و برخی از حکما قلم را نماد عقل اوّل پنداشته‌اند. ابن عربی با آمیزش این اندیشه‌ها و آغاز اوّلین آیهٔ سورهٔ قلم، نون والقلم، از فرشته‌ای موسوم به "النّون" یاد می‌کند که «تشخّص عقل اوّل از جنبهٔ منفعل آن به منزلهٔ در بردارندهٔ تمام دانش‌هاست».[1]

«بنابراین، اگر خوشنویسان حرفهٔ خویش را بسیار مقدّس می‌شمردند

---

۱. کتاب ستة و تسعین، کتابی است که در آن راجع به "میم"، "واو" و "نون" سخن گفته است که اواخرشان به اوایل‌شان برمی‌گردند به این صورت: (م ی م) ـ (واو، ن و ن)، ص ۱۱۳ پانویس.

جای شگفتی ندارد، زیرا [خوشنویسی] به طریقی افعال قلم ازلی را باز می‌تاباند».[۱] چنان‌که شاعر ایرانی می‌گوید:

جهان نام و نشان خود از قلم یافت　　　نبودی گر قلم عالم نبودی
هر آن‌کو را نصیبی از قلم نیست　　　به بزم عاقلان محرم نبودی[۲]

در منابع فارسی می‌توان خواند که این یا آن استاد زندگانی درویش‌واری داشت یا چون صوفیان با ردایی نمدین این سو و آن سو می‌رفت.

شاگردان مشهور یاقوت، پیر یحیی جمالی صوفی و یا پیرعلی صوفی به حقّ لقب‌هایی معنوی داشتند.[۳] به تقریب قرنی پیش از این استاد اخیر، عبدالکریم جیلی نظریّه‌پرداز و شارح بزرگ مکتب ابن عربی به‌خاطر داشتن خطّی بسیار خوش و ظریف مورد تقدیر و تحسین بود.[۴] این صوفی نامدار آثاری عرفانی در باب‌اسرارالحروف هم نوشته است. بی‌تردید این اندیشه و پندار حروفیه که انسان عالم صغیری است که می‌تواند با حروف باز نموده شود، نقش بسزایی در پیشرفت این هنر داشت.

تأثیر ابن مقله بر خوشنویسی و هنر مقدّس

در تاریخ ایران در دورهٔ اسلامی نقطهٔ روشن موجود در نظام خوشنویسی، نظام زیبایی شناسانه‌ای بود که با نام ابن‌مقله پارسی همراه است. سهم عمدهٔ این استاد در خوشنویسی، متناسب کردن حروف بر مبنای (ا) الفی افراشته است که

---

۱. آن ماری شیمل، خوشنویسی و فرهنگ اسلامی، ترجمهٔ دکتر اسدالله آزاد، انتشارات آستان قدس رضوی، ص ۱۲۵.
۲. نقل شده از حبیب اصفهانی، خط و خطّاطان که در سال ۱۳۰۵ هجری به سلطان عبدالحمید هدیه داده شده است. ص ۲۲۲.
۳. قاضی احمد قمی، گلستان هنر، ص ٦۲.
٤. تحفةالخطّاطین، ص ۲٦۵.

قطر دایره‌ای را تشکیل دهد و کمانی‌های حروف بر مبنای آن سنجیده شده و حرف ب ـ قطر متقاطع الف ـ در دایره تکوین یابد، یعنی روشی چون مبانی نظری فارابی در موسیقی.

مبنای سنجش از نقطهٔ لوزی شکل نوشته شده با قلم برآمد، است به‌طوری که برحسب این شیوه، یک الف می‌تواند به بلندی ۵، ۷، ۹ نقطه باشد، سر یک "ب" یک نقطه بلند دارد و کشش (مدّ) آن پنج نقطه است و نظایر آن‌ها. رعایت این میزان‌های منطبق با هندسه مقدّس[۱] که با توضیح روابط میان اجزاء حروف در دایره‌ها و نیم‌دایره‌ها تکمیل و مقرّر شده، تا امروز برای خوشنویسان باقی مانده است چنانچه کمال خط را بر مبنای تناسب حروف با یکدیگر، براساس دوایر و سنجش نقاط و نه صرفاً شکل آنها می‌سنجند، به احتمال، هر آن‌که به خوشنویسی عشق می‌ورزد این گفتهٔ ابوحیّان توحیدی را تصدیق می‌کند که گفت: «ابن‌مقله پیغمبر خط است».[۲] بدین‌سان نام وی در فرهنگ و معارف اسلامی، نه‌تنها میان خوشنویسان، بلکه میان شاعران نیز ضرب‌المثل شده است و به‌تقریب تمامی آنان از جناسی که صاحب بن عباد اندکی پس از مرگ این وزیر خوشنویس ساخت، یاد می‌کنند و مدام آن را به کار می‌برند.

خطّ وزیر، ابن‌مقله   بستان قلب و مُقله (تخم چشم)

---

۱. واژهٔ مقدّس از آن جهت است که در بسیاری مکتوبات کهن ایرانی، جنبه تقدیس به خود می‌گیرند. در این‌باره می‌توان به نقش فروهر در آثار کهن اشاره کرد که انسانی پارسا حلقه‌ای به شکل دایره در دست دارد. این حلقه نمودی از عالم کبیر یا علم ناکرانمند و هستی بی‌پایان است چنانچه در آیین تاجگذاری و پیمان این حلقه به واسطه‌ایی از اهورامزدا به شاهنشاه سپرده می‌شود که تفویض ناکرانمندی در گوهر انسانی است، آیین تشرّف به فقر نیز از آن جمله است و مقام فقر درحقیقت تهی شدن، هیچی، هیچ‌کسی و نداشتن است. و یا می‌توان به صفر اشاره کرد که چون حلقه‌ای توخالی در مکتوبات اوستایی و خط دین دبیره به صورت علامت وقف بوده است که بدان زِفر به معنی حلقه می‌گفتند.

۲. خوشنویسی و فرهنگ اسلامی، آن ماری شیمل، ص ٤٧.

چنانچه در زمانهٔ ما، شاعر مصری، ملک‌الشّعرا شوقی "الف‌های" خطّ ابن‌مقله را به ستون‌های الحمرا تشبیه کرده است.

توجّه به این نکته ضروری است که با مبنا قراردادن این دوایر و الف متقاطع و نقطه‌چین دانگ‌ها، روابط میان اجزاء حروف در دایره‌ها و نیم‌دایره‌ها تکمیل شده، و کمال خط برمبنای تناسب باطنی حروف و نه صرفاً شکل آنها سنجیده می‌شود و به همین دلیل است که اعتبار ذهنی برای فرم‌ها در این خط وجود ندارد. خوشنویس با برقراری دانگ یا رعایت نقطه‌هایی که چون ذکری دائم بدان متذکّر است از موضوعیّت نفسانی خود بیرون می‌شود و این تذکّر دائم به همراه موسیقی متداوم قلم که به آن تصرصر می‌گویند اثری را به‌وجود می‌آورد که به هیچ‌وجه از اعتبارات ذهنی شمرده نمی‌شود بلکه حقیقتی است مجرّد.

نفخ صورست صریر قلمش　　نفخ صوری که نه در قرآن است
کان نشوری دهد آن را که تنش　　بر سر کوی اجل قربان است
وین حیاتی دهد آن را که دلش　　کشتهٔ حادثهٔ دوران است[1]

دوایر فارابی و ابن‌مقله بی‌شک براساس شیوهٔ کهن طرّاحی و سنّت نیاکانشان استوار بوده است و ایشان فی‌البداهه آن را خلق نکرده‌اند. اگر در سنّت طرّاحی و زیبایی‌شناسی ایرانیان و بنیادهای مشترک هنر ایرانی و هندی تأمّل کنیم کاربرد دایره و تربیع دایره را در مبنای تمام آثار هنری بسیار آشکارا می‌بینیم. در اینجا لازم است که توضیحی مختصر در حدّ گنجایش این نوشته در مورد دایره و مربع داده شود. در هندسه مقدّس تفاوتی باطنی میان دایره و مربع وجود ندارد. تربیع دایره از نظر هندسه‌دان، از اهمیّت خاصّی برخوردار است زیرا از نظر وی دایره، فضای معنوی، نامرئی و محض را عرضه می‌کند، درحالی که مربع

---

۱. دیوان انوری، قصاید، ص ۵۸.

جهانی مرئی و قابل درک را ارائه می‌دهد. هنگامی که هم‌گونی بین دایره و مربع ترسیم شد، بیکران می‌تواند ابعاد یا کیفیّت‌های خود را از طریق کرانه‌مند تبیین کند.

تقدیس اعداد و حروف

نشانه‌ها و تحقیقات انجام شده نشان می‌دهد که یکی از سرچشمه‌های تحوّل فکری که در نظام حکمی، فلسفی با ظهور شیخ شهاب‌الدّین سهروردی نحلهٔ دیگری در آثار فلسفی پدید آورد و کمی دیرتر با ورود مانویت شرقی و هنر کتاب‌آرایی آنها در دورهٔ مغول و تیموری و سپس مکتب هرات در نقّاشی شاهد آن هستیم، همه و همه در میراث کهنی نهفته است که حوزهٔ تفکّر حسن صباح شارح و ناقل آن بوده است. مثلاً در الفبایی اسماعیلی که هانری کربن به‌کشف آن نایل شد، توالی ده حرف نخستین را بدین‌قرار می‌بینیم:

امر ـ عقل ـ نفس ـ طبیعت ـ هیولا ـ جسم ـ افلاک ـ طبایع اربعه ـ موالید

آن‌سان که ملاحظه می‌شود این حروف توالی نزولی دارد و از خداوند به خُرد مرتبه‌ترین مظاهر خاکی می‌رسد که خود حاصل منطقی از آیین اسماعیلی است و تفسیر رازگونه و عرفانی حروفی است که حکمت خسروانی، آیین مزدیسنا، حکمت الاشراق و حکمت متعالیه را در نهاد خود نهفته دارد.

به هر حال در سرگذشت خوشنویسی ایرانی پس از این تحوّلات، ابداع و ظهور خطّ نستعلیق (که هفتمین خط است) از ویژگی‌هایی برخوردار است که با وجود تمام سوابق مشترک با خطوط پیش از خود دارای خصلت‌های بی‌همتایی است که آیینهٔ تمام عیار زیبایی‌شناسی ایرانی در آن نهفته است و در هیچ کجای جهان اسلام مثل و همانندی ندارد.

از جمله ویژگی‌های این خطّ، اشتراک مبانی آن از لحاظ غلبهٔ دور بر سطح است با وجود آنکه معیار اساس آن نیز دانگ و رعایت جهات چهارگونه است. غلبهٔ گرایش دور بر سطح به‌طور رازآمیزی شرایط تغییر دائم را ایجادکرده است هم‌چون شیوه موسیقی گاتاخوانی و یاراگاها در موسیقی هندکه با وجود سابقهٔ چند هزارساله دائم در حال تغییر هستند. ولی در عین حال این شیوهٔ هنری چه در خطّ نستعلیق و چه در موسیقیِ مشابه آن‌که موسیقی خسروانی است از یک نظم فکری نیز برخوردار است. همین نظم فکری موجب پیدایش ساختاری در خطّ نستعلیق شده است که توان ارائهٔ آن از غبارنویسی وکتابت خفی تاکتیبه‌های جلی را میسّر ساخته است، چیزی که در هیچ یک از خطوط دیگر به این اندازه گسترده، بدیع و زیبا وجود ندارد.

بررسی مبانی خوشنویسی در نسبت با موسیقی اصیل ایرانی

فواصل وزن‌شناسی، جمله‌بندی، نسبت‌ها وکشش‌هایی که در موسیقی ایرانی گرفته می‌شود به‌طور خاصّی در نوشتن نستعلیق هم اجرا می‌شود به عنوان مثال:

۱ ـ کشش‌ها در موسیقی ایرانی معیار ثابتی ندارند و نیز در نستعلیق چنین است و بنابر حال و وضع کلمه تغییر می‌کنند.

۲ ـ مکث‌ها در موسیقی و خطّ نستعلیق مانند مکث یا درنگ‌های شعری براساس معنای حقیقی شعر است حتّی صدای بازگویی واژگان در لحن موسیقی منطبق با نگارش توسّط خوشنویس است.

۳ ـ تأکیدهای کلام در شعر که در موسیقی برپایهٔ تکرار و تداوم هجائی شعر است عیناً با همان وزن و تکرارهای متداوم در این خط ظاهر می‌شود.

٤ـ اگر ادای حالت‌های ندایی و اعجابی شعر در موسیقی با به کارگیری تکیه در آهنگ تجلّی کند در این خط با تغییر شدّت ارسالات و تشرّف و تسلّط در شکل حروف اعمال می‌شود.

۵ـ دور گردش نغمات، انحنا و قوس‌های معماری و دوایر و منحنی‌های خطّ نستعلیق به‌طور بسیار دقیق و اعجاب‌انگیزی بر هم منطبق هستند. آهنگ موسیقی یک گنبد، طاق‌نما و... و یک گردش ملودیک همان احساس و اندیشه و زوایا و فاصله‌ها و کشش‌هایی را داراست که قوس‌های خطّ نستعلیق. به عنوان مثال چند نمونه از دوایر خطّ نستعلیق راکه مشابهتی با قوس‌های معماری دارد مشاهده کنیم.

شاهد در موسیقی متغیّر است و دائم به سوی اوج می‌رود. این تغییر دقیقاً در نوع بازگشت سطح و حتّی طرح مفرد حروف وجود دارد. یک سطر خط هیچ‌گاه کاملاً بر خطّ مستقیم مسطر قرار نمی‌گیرد بلکه انتهای حروف در مدّات و انتهای سطر به سمت بالا حرکت می‌کند.

بافت موسیقی ایرانی یک بافت هموفونیک است. این بافت که از عدم محوریّت برخوردار است به‌طور بسیار دقیقی در بافت خوشنویس وجود دارد چنانچه در هیچ صفحه‌ای و هیچ سطری حتّی یک نقطه و یک حرف نمی‌توانیم ببینیم که دائر مدار نقاط دیگر باشد. یعنی به‌نوعی ویژگی گرایش کثرت به وحدت

۴ـ اگر ادای حالت‌های ندایی و اعجابی شعر در موسیقی با به کارگیری تکیه در آهنگ تجلّی کند در این خط با تغییر شدّت ارسالات و تشرّف و تسلّط در شکل حروف اعمال می‌شود.

۵ـ دور گردش نغمات، انحنا و قوس‌های معماری و دوایر و منحنی‌های خطّ نستعلیق به‌طور بسیار دقیق و اعجاب‌انگیزی بر هم منطبق هستند. آهنگ موسیقی یک گنبد، طاق‌نما و... و یک گردش ملودیک همان احساس و اندیشه و زوایا و فاصله‌ها و کشش‌هایی را داراست که قوس‌های خطّ نستعلیق. به عنوان مثال چند نمونه از دوایر خطّ نستعلیق را که مشابهتی با قوس‌های معماری دارد مشاهده کنیم.

شاهد در موسیقی متغیّر است و دائم به سوی اوج می‌رود. این تغییر دقیقاً در نوع بازگشت سطح و حتّی طرح مفرد حروف وجود دارد. یک سطر خط هیچ‌گاه کاملاً بر خطّ مستقیم مسطر قرار نمی‌گیرد بلکه انتهای حروف در مدّات و انتهای سطر به سمت بالا حرکت می‌کند.

بافت موسیقی ایرانی یک بافت هموفونیک است. این بافت که از عدم محوریّت برخوردار است به‌طور بسیار دقیقی در بافت خوشنویس وجود دارد چنانچه در هیچ صفحه‌ای و هیچ سطری حتّی یک نقطه و یک حرف نمی‌توانیم ببینیم که دائر مدار نقاط دیگر باشد. یعنی به‌نوعی ویژگی گرایش کثرت به وحدت

و وحدت به‌کثرت در حال عمل است و ایجاد بافتی بسیار فشرده و پرتزئین می‌کند و اینها آدمی را یاد نظریّه حرکت جوهریّه در حکمت متعالیه می‌اندازد که هم‌زمان با اوج رواج موسیقی خسروانی و خطّ نستعلیق بوده است. در موسیقی ایران محور گردش نغمات بسته نیست مثلاً اگر درآمد از نت Fa شروع می‌شود و در پرده‌های دیگر دور می‌زند مجدّداً به شاهد Sol باز می‌گردد یعنی یک گردش کیهانی در آن وجود دارد. این دور گردش نغمه را دقیقاً در تمام دوایر خطّ نستعلیق عیناً مشاهده می‌کنیم. حتّی در شمرات و ارسالات خط و حرکت از سطح شش دانگ به نازکی غیرقابل ادراک و گردش نغمات، چشم و گوش را به‌سوی بالاتر سوق می‌دهند، این گردش و اوج‌گیری را در دستگاه نوا بسیار زیبا و دل‌انگیز می‌شنویم، درست مانند جهت‌ها در معماری ایران.

پیچیدگی تقارن ریتمی و تأخیر در ایجاد آکسان‌ها و عدم ثبات اجرای زمانی و وزن‌های ریتمیک شکسته $\frac{۷}{۸}$ و $\frac{۱۶}{۵}$ - $\frac{۱۳}{۵}$ درست مانند عدم رعایت اندازه‌های از پیش تعیین شده کشیده‌ها و فراز و فرودها در سطر و مفردات است.

با وجود یک مبنای وضع شده در خطّ نستعلیق، در خطوط اساتید صاحب مقامی چون میرعماد مشاهده می‌کنیم که تنوّع و تغییر در اندازهٔ حروف و کلمات و وزن کلّی خط وجود دارد مثلاً دایره‌های متّصل از دوایر مفرد اندکی بزرگتر است.

در یک صفحه رسم‌الخط میرعماد که ٤۷ حرف مفرد و ترکیب دارد و در حدّ اعلای زیبایی و ظرافت تحریر شده است مشاهده می‌کنیم که در سطر اوّل آن دایره حرف (س) دقیقاً به اندازهٔ بقیّهٔ دوایر است، امّا در مقایسه با دایره‌های دیگر که اندکی کوچکتر به نظر می‌رسد ملاحظه می‌شود که وزن و بلندای کشیدهٔ

″س″ اقتضا داشته که دایره‌اش دوردارتر و بزرگتر باشد. در نمونه قطعه چلیپا معروف میر (افسوس که دلبر پسندیده برفت) دایرهٔ (س) ″افسوس″ در مقایسه با چهار دایرهٔ دیگر چلیپا (خون، من دل) کوچکتر می‌نماید. نمونهٔ دیگر چلیپا (سلام علیک ای شه کشور دین) که موافق بررسی پیشین دو دایره‌ای که در سطر سوم و چهارم و در انتهای کلمهٔ ″س″ واقع شده در مقایسه با سه دایرهٔ ″دین، بین و باغ″ و ″ی″ کوچکتر از حد قلم به چشم می‌آید و (س) به‌تناسب وزن و حجم و کشیده، دایرهٔ بزرگتر و دوردارتری را می‌طلبد.[1]

با ملاحظهٔ قطعات فاخر میرزا غلامرضا اصفهانی که در تاریخ ۱۲۹٦ تحریر شده ملاحظه می‌شود از چهار دایرهٔ این سیاه مشق، دو دایرهٔ ″فیض″ کوچکتر از حد قلم و کلمهٔ (سخن) به خاطر سبک‌تر بودن حجم ″سخ″ با ″ن″ آخر کلمه سخن تناسب و تعادل بیشتری دارد. با بررسی خطوط اعجاب‌انگیز میرزا غلامرضای اصفهانی که سونگ استاد بزرگ چین او را ژرف‌ترین هنرمند همهٔ دوران‌ها

۱. مقدّمهٔ مرقّع میرزا غلامرضا اصفهانی، صحیفهٔ هستی، استاد امیرخانی.

"س" اقتضا داشته که دایره‌اش دوردارتر و بزرگتر باشد. در نمونه قطعه چلیپا معروف میر (افسوس که دلبر پسندیده برفت) دایرهٔ (س) "افسوس" در مقایسه با چهار دایرهٔ دیگر چلیپا (خون، من دل) کوچکتر می‌نماید. نمونهٔ دیگر چلیپا (سلام علیک ای شه کشور دین) که موافق بررسی پیشین دو دایره‌ای که در سطر سوم و چهارم و در انتهای کلمهٔ "س" واقع شده در مقایسه با سه دایرهٔ "دین، بین و باغ" و "ی" کوچکتر از حد قلم به چشم می‌آید و (س) به‌تناسب وزن و حجم و کشیده، دایرهٔ بزرگتر و دوردارتری را می‌طلبد.[۱]

با ملاحظهٔ قطعات فاخر میرزا غلامرضا اصفهانی که در تاریخ ۱۲۹۶ تحریر شده ملاحظه می‌شود از چهار دایرهٔ این سیاه مشق، دو دایرهٔ "فیض" کوچکتر از حد قلم و کلمهٔ (سخن) به خاطر سبک‌تر بودن حجم "سخ" با "ن" آخر کلمه سخن تناسب و تعادل بیشتری دارد. با بررسی خطوط اعجاب‌انگیز میرزا غلامرضای اصفهانی که سونگ استاد بزرگ چین او را ژرف‌ترین هنرمند همهٔ دوران‌ها

۱. مقدّمهٔ مرقّع میرزا غلامرضا اصفهانی، صحیفهٔ هستی، استاد امیرخانی.

نامیده است در ترکیبات و ابداعات این استاد که نمونهٔ فاخر هنر خوشنویسی ایرانی است متوجّه عدم قطعیّتی می‌شویم که در عین حال سازگار با هنجارهاست. درست مانند علم نجوم نزد ایرانیان که با وجود دقّت و موشکافی اعجاب‌انگیز خود چیزهایی به‌زعم ما نامتقارن و نامتجانس نیز در آن وجود دارد چون تقسیم ماه به چهار دورهٔ ۷ روزه و ۸ روزه و به یاد داشته باشیم که نهاد زیبای خطّ پارسی در نظم پوشیدهٔ درونی آن است، نظمی که حاصل از عدم قطعیّت است و چون نظام کیهانی به فرآیندهای غیرقابل پیش‌بینی منتهی می‌شود. چنین هنری عاری از هرگونه طرحی است که مبتنی‌بر سوژه باشد.

مجموعهٔ عرفان در زمانه و زندگی ما[1]

تألیف: حاج دکتر نورعلی تابنده

مجموعه رسائل عرفان در زمانه و زندگی ما که تاکنون چهار رسالهٔ ۱ ـ آشنایی باعرفان وتصوّف، ۲ ـشریعت،طریقت وعقل، ۳ ـخانواده، ٤ ـسفر حجّ و عید قربان آن منتشر شده و بعضی تجدید چاپ گردیده است، از مجموعه سخنرانی‌ها و مواعظی است که جناب حاج دکتر نورعلی تابنده (مجذوب‌علیشاه) در مقام قطبیّت و ارشاد طریقهٔ نعمت‌اللّهی گنابادی از اواخر سال ۱۳۷۵ شمسی به‌تناسب اوضاع زمانه و سؤالات مطرح شده در مجالس عمومی عرفانی بیان فرموده‌اند.

اصولاً سنّت مجلس وعظ در عالم اسلام خصوصاً در ایران به ابتکار مشایخ بزرگ صوفیه و عارفان بوده است[2] که بنابر آیهٔ شریفهٔ: اُدْعُ اِلی سَبیلِ رَبّکَ بِالحِکمَةِ

---

۱. انتشارات حقیقت، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲.

۲. موعظه اصولاً با خطابه فرق دارد؛ البتّه بنابراین که مقصود خطابه چه باشد، گاه می‌توان وعظ و موعظه را هم نوعی خطابه دانست. سابقه خطابه و منبر نیز در ایران به‌صورت فعلی به فاجعه عاشورا برمی‌گردد که حضرات ائمّه معصومین تذکّر آن فاجعه را توصیه فرموده‌اند.

والمَوعِظَةِ الحَسَنة[1]، مجالسی را به‌عنوان وعظ و تذکّر منعقد می‌کردند و نکات و لطایف عرفانی را به‌تناسب حال مستمعان و برحسب سؤالات طالبان عنوان می‌فرمودند. برخلاف مجالس درسی، مطالب این مجالس به زبانی ساده ولی عمیق تقریر می‌شده تا عامّه شنوندگان بدون درگیری با اصطلاحات و مسائل دشوار از آن بهره ببرند و از این‌رو مجلس تذکّر بوده تا بحث و جدل علمی. لذا این سنّت پسندیده برای ازدیاد بصیرت در دین همواره ادامه داشته است و از مشهورترین تقریرات این مجالس که برجای مانده مجالس شیخ احمد غزّالی و مولوی است که توسّط حاضرین، به همان لحن بیان، مکتوب شده و به ما رسیده است.

مجموعهٔ‌عرفان در زمانه و زندگی ما نیز بنابر تقاضای طالبان و مشتاقان درک عرفان و معنویّت اسلام و زندگی عارفانه در زمانهٔ ما به همین منظور تدوین و جمع‌آوری شده است. این سخنرانی‌ها، موضوعات مختلفی از قبیل تصوّف و تشیّع، مناسک و اعیاد دینی و ملّی، و مسائل روزمرهٔ اجتماعی و خانوادگی را در برمی‌گیرد و لذا چه‌بسا سؤال شود که مثلاً موضوع خانواده چه ربطی به عرفان دارد. این ارتباط وقتی معلوم می‌شود که توجّه داشته باشیم که سلوک عارفانه، ابعاد مختلفی ــ چه در نظر و چه در عمل ــ دارد که همهٔ آنها تابع نگرش عرفانی است. و اصولاً وجه اصلی تفاوت درس عرفان خواندن با سلوک عرفانی کردن همین است. کسی که بصیرت عارفانه در دین دارد مناسبات و مسائل اجتماعی و خانوادگی را نیز از همین منظر می‌بیند.

این گفتارها را تنی چند از مستمعان این مجالس به‌تدریج ضبط و سپس تحریر کرده‌اند. انتخاب سخنرانی‌ها و عناوین آنها همه به سلیقهٔ تدوین‌کنندگان

---

۱. سورهٔ نحل، آیهٔ ۱۲۵: مردم را با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت بخوان.

این رساله‌ها است. البتّه حتّی‌المقدور سعی شده که مطالب عیناً و باکمترین دخل و تصرّف باشد تا سادگی و روانی لحن بیان محفوظ بماند.

مجموعه مقالات شاه نعمت‌الله ولی [1]

(به دو زبان فارسی و انگلیسی)

گردآوری و تدوین: شهرام پازوکی

تصوّف و عرفان جانب شرقی اسلام یعنی جنبهٔ معنوی آن است.[2] به‌تعبیر عرفانی، مقام طریقت در اسلام است که در قیاس با مقام شریعت می‌باشد. نسبت میان این دو نسبت جان است و جسم یا باطن است و ظاهر که اگر جان از بدن بیرون رود، بدن به لاشه‌ای متعفّن مبدّل می‌گردد. در هرکجاکه اسلام وارد شد، اگر مایه جلب قلوب گردید، از همین مجرا بود. مثال بارز این حقیقت، سرزمین ایران است که گرچه ظاهراً ایرانیان به شمشیر برّنده عمر مسلمان شدند ولی باطناً به ولایت علی(ع) که حقیقت تصوّف است، مؤمن گردیدند. همین ایمان موجب حفظ اسلام آنان به‌هنگام تهاجم بیگانگان از جمله حمله و سلطه مغولان شد. از این‌رو از همان ابتدا ایران مهد تصوّف و تشیّع گردید و عارفان بزرگان مسلمان یا مشایخ شامخ تصوّف همواره دیدهٔ دل بر این وطن معنوی دوختند. چنان‌که شیخ

---

۱. انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۳.

۲. تعبیر جانب شرقی به قیاس با تعبیر "جانب غربی" در قرآن مجید در اینجا به کار برده شد.

اکبر محی‌الدّین بن عربی گرچه اهل اندلس بود ولی میراث عرفانی او که زبده‌اش درکتاب‌فصوص الحکم است بیش از همه نزد عارفان ایرانی حفظ شد و شرح و بسط یافت. بی‌جهت نیست که تصوّف نه فقط درکتاب‌های عرفانی ــ مثل مثنوی مولوی ــ که البتّه شأن ادبی و هنری والا نیز دارند بلکه در باطن کلّیهٔ شؤون عملی و نظری ایرانیان از آداب و رسوم خانوادگی و اجتماعی تا هنرها و صنایع و فنون بلکه نهضت‌های ظلم‌ستیز ــ مثل نهضت سربداران ــ حضور دارد و باکمی لطافت و دقّت نظر این نکته عیان می‌شود.

یکی از بزرگان طریقت که بی‌تردید از مجدّدان تصوّف و عرفان در ایران است، حضرت سیّد نورالدّین شاه نعمت‌الله ولی (۸۳٤ ـ ۷۳۱) است. وی پس از رسیدن به مقامات عالی معنوی و یافتن جامعیّت ظاهری و باطنی، سلطه و نفوذ معنوی بر عالم اسلام در آن زمان یافت به‌نحوی که موجب حسادت سلاطین ظاهری مثل تیمور گورکانی گردید که تصوّر کرد حضرت شاه قصد سلطنت ظاهری دارد و وی را طرد بلد کرد.

وی بزرگ و راهنمای وقت طریقه معروفیّه و مرید و تربیت شده به‌دست شیخ عبدالله یافعی بود. این طریقه پس از آن بزرگوار به‌نام طریقهٔ نعمت‌اللّهی خوانده شد و ام السلاسل فقر در ایران گردید و در ایّام فترت بین اواخر دورهٔ صفویّه و اوایل دورهٔ قاجار که به‌سبب اوضاع حاکم دینی و سیاسی تصوّف و عرفان موقّتاً از ایران رخت بربست، دو تن از بزرگان این طریقه ــ شیخ شهید سیّد معصوم‌علیشاه و مرحوم نورعلیشاه اصفهانی ــ باعث تجدید و احیای آن در ایران گردیدند و از آن زمان به بعد تاکنون در ایران نام تصوّف و سلوک عملی یادآور نام شاه نعمت‌الله ولی و طریقهٔ وی است.

به همین سبب در سال ۱۳۸۰ قرار بود همایشی بین‌المللی به‌مناسبت

بزرگداشت این عارف جلیل‌القدر در دانشگاه کرمان برگزار شود ولی پس از تهیّهٔ مقدّمات و وصول مقالات، از خارج و داخل، این مراسم به یکباره، به دلایلی رسماً ناگفته، در ایران که سرزمین عرفان و مهد تعالیم وی و رشد آنها بود، لغو شد. ولی متعاقباً دو همایش در خارج از ایران اوّلی در دانشگاه سن‌خوزه آمریکا در مهر سال ۱۳۸۱ (۱۱ و ۱۲ اکتبر ۲۰۰۲) و دومی در مهر سال ۱۳۸۲ (۱۱ و ۱۲ اکتبر ۲۰۰۳) در دانشگاه لایدن هلند برگزار گردید و هر دو مورد استقبال اساتید داخلی و خارجی و علاقه‌مندان و ارادتمندان شاه نعمت‌الله قرار گرفت.

این کتاب مجموعه‌ای از منتخب مقالات این دو همایش است که به دو زبان فارسی (در یک جلد) و انگلیسی (در دو جلد) تحت عناوین ذیل جمع آوری و تدوین و تنظیم کرده است:

- *Celebrating A Sufi Master, A collection On the Occasion of 1st International Symposium on Shah Nematollah Vali,* Vol. 1, Simorgh Sufi Society, U.S.A., 2003.

- *Celebrating A Sufi Master, A collection of Works on the Occation of the Second International Symposium on Shah Nematollah Vali,* Vol. 2, Simorgh Sufi Society, U.S.A., 2004.

در مجموعهٔ فارسی، مقالات انگلیسی به زبان فارسی ترجمه و سپس با اصل آنها مقابله و تصحیح شد و در مجموعه انگلیسی، مقالات فارسی به انگلیسی ترجمه و درج گردید. این مجموعه مقالات شامل موضوعات ــ از تعالیم عرفانی و بحث دربارهٔ اشعار تا معماری و کیفیّت اداره مزار شاه نعمت‌الله ولی ــ است که هر کدام یکی از جنبه‌های تعالیم و آثار آن بزرگوار را در برمی‌گیرد.

در اینجا به ذکر برخی از عناوین مقالات مندرج در این مجموعه می‌پردازیم:

"حضرت سیّد نورالدّین شاه نعمت‌الله ولی"، نوشتهٔ دکتر حاج نورعلی تابنده؛ "وسعت مشرب و اعتدال مذهب شاه سیّد نعمت‌الله ولی"، از دکتر سیّد مصطفی آزمایش؛ "شعر عارفانهٔ محض و شعر رندانه و عاشقانه در شاه نعمت‌الله ولی"، نوشتهٔ دکتر نصرالله پورجوادی؛ "رند و رندی در آثار شاه نعمت‌الله ولی"، تألیف دکتر یانیس اشوتْس؛ "نماز وسطیٰ و شرح نظر حضرت شاه نعمت‌الله ولی"، تألیف دکتر ح. ا. تنهایی؛ "حرم شاه ولی چگونه اداره می‌شده است؟"، تألیف دکتر محمّد ابراهیم باستانی پاریزی؛ "مروری بر برخی از آثار معماری طریقهٔ نعمت‌اللّهیه در ایران"، تألیف مهندس مهرداد قیّومی بیدهندی؛ "شاه نعمت‌الله ولی در ادبیات ترکی و ظهور شاه نعمت‌الله در میان قلندریان عثمانی"، از دکتر محمّد ارول قلیچ و "نقشبندیه و شیعه"، تألیف دکتر یوهان. جی. ترهار.

داستان‌ها و پیام‌های مثنوی[1]

تألیف: حشمت الله ریاضی

مــــثنوی مــا دکــان وحــدت است غیرواحد هرچـه بـینی آن بت است

مقام و مرتبهٔ هر ملّت به فرهنگ و سرمایه‌های معرفتی و فرهنگی آن است. خوشبختانه ایران فرهنگی که بسی فراتر و گسترده‌تر از مرزهای جغرافیایی است بنیانی‌ترین و عظیم‌ترین میراث دانش و فـرهنگ فـرّهی و ربّـانی را یک‌جـا در بردارد و همهٔ آنها را در آثار هنری و نثر و نظم خود نمایان ساخته است که از آن میان مثنوی معنوی جلال‌الدّین مولوی بلخی بر فراز قلّهٔ عظمت تاریخی این ملّت می‌درخشد به‌نحوی که صدها عارف بزرگوار و دانشـمند مـحقّق دربـارهٔ آن داد سخن داده‌اند. از آن جمله شیخ بهایی علیه‌الرّحمه می‌فرماید:

مـــــــثنوی مـــــعنوی مــــولوی هست قــرآنــی بــه لفــظ پــهلوی

مــــثنوی او چـــو قـــرآن مــدلّ هــادی بــعضی و بــعضی را مــضلّ

مثنوی کلامی است که به الهامات قلبی برگرفته از کلام خدا است و بیش از دو هزار آیه از آیات قرآن کریم فضای مثنوی را چون گوهرهای تابان روشن کرده

---

۱. انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۳، ٤٦٥ ص.

است، مثنوی مولوی در حکم یک مجموعهٔ منظّم و هم‌آهنگ است و به قول مولانا دکان وحدت است، از این‌رو بسی خامی و نادانی است که کسی یک یا چند بیت آن را به دست گیرد و با نگرش به آن بخواهد مولوی را بشناسد و یا اندیشه‌های جهان‌شمول او را دریابد.

کسی مثنوی را می‌فهمد که اوّلاً تمام آن را بارها خوانده باشد، ثانیاً ریشه‌های وحی را در کتب مقدّس، ریشه‌های اسطوره‌ای را در فرهنگ ملل، ریشه‌های فلسفی را در فلسفه‌های ایران و هند و یونان و دنیای مسیحیّت و ریشه‌های روان‌شناختی را در آثار روان‌کاوان و روان‌شناسان بشناسد و در ترکیب کامل و فراگیر مطالب آن را درک کند.

ولی کسی به شناخت کامل بطون مثنوی دست می‌یابد که با سیر و سلوک روحانی از ظلمتکدهٔ گنگ سطحی‌نگری، تعصّبات خشک و کوته‌بینی، مادّی‌نگری و قشری‌اندیشی همراه با تضادها و اضطرابات آن، رهایی یافته در فضای لایتناهی بی‌رنگی عاشقانه چشم باطنش گشوده شده و از ظلمت درون و برون به نور درون رسیده باشد، در این صورت است که می‌توان گفت: چون که صد آمد نود هم نزد ماست.

این کتاب همچون قرآن کریم دارای بطن‌هایی است و احتیاج به تفسیر و تأویل دارد؛ لذا از دیرباز اهل نظر از دانشمندان و فرهیختگان بدین مهم پرداخته‌اند و تفسیرها و برداشت‌هایی از مثنوی در ابعاد مختلف فلسفی، کلامی، ادبی و عرفانی نوشته‌اند که برخی چون شرح حاج ملّا هادی سبزواری بس عمیق ولی دشوار، برخی بسیار مبسوط و برخی هم ساده ولی مفصّل است. و لذا هنوز تألیف آثاری دربارهٔ مثنوی معنوی مورد احتیاج است و همین عامل، اصلی‌ترین انگیزهٔ تألیف کتاب داستان‌ها و پیام‌های معنوی است. مؤلّف کتاب دکتر

حشمت‌الله ریاضی که حدود پنجاه سال به‌طور نظری و عملی با مثنوی سروکار داشته و بیش از چهل سال به تدریس آن پرداخته به این مهم پرداخته[۱] و حاصل زحمات ایشان با ویراستاری دقیق و همکاری صمیمانهٔ آقای حبیب الله پاک‌گوهر توسّط انتشارات حقیقت تقدیم علاقه‌مندان گردیده است.

این کتاب حداکثر داستان‌های معنوی را شامل می‌شود[۲] و از ویژگی‌هایش این است که به زبان ساده و بسیار فشرده در ٤٦٥ صفحه عرضه شده است که حتّی خوانندگانی با معلومات متوسّط هم می‌توانند بدون صرف وقت بسیار از آن حداکثر بهره‌مند گردند.

ویژگی مهم دیگر این کتاب این است که کمک می‌کند تا کلیدهای فهم‌مثنوی را به‌دست آوریم و بتوانیم به گنجینه‌های عظیم آن دسترسی پیداکنیم و به نور باطن بدان بنگریم و تصویر آن را در خود ببینیم زیرا نویسنده سعی نموده است تا برداشت‌های روان‌شناختی خویش راکه الهام گرفته از افکار والا و نتیجه گیری‌های خود مولانا است با نمادهای عینی و مصداق‌های عملی عرضه بدارد، مثلاً در داستان شاه و کنیزک، شاه را خردنظری، کنیز را نفس بشری و حکیم را خرد عملی می‌داند که در نماد حکیم و پیر طریق نمودار شده است که می‌تواند نفس بیمار راکه وابسته به زرگر جهان پرزر و زیور مادّی است علاج کند و نجات دهد و کشتن زرگر، کشتن علاقه‌مندی فرد به جهان مادّی و قطع وابستگی از آن است تا عشق حقیقی بی‌رنگ به‌جای عشق مجازی رنگ آمیز شده بنشیند و

---

۱. نویسنده اخیراً به نگارش داستان‌ها و پیام‌های نظامی گنجوی، شاهنامهٔ فردوسی، منطق الطّیر و الهی‌نامهٔ عطّار نیشابوری روی آورده است.

۲. کتاب در اصل شامل همهٔ داستان‌ها و کامل‌تر و تعداد صفحات آن بیش از یک و نیم برابر صفحات کتاب فعلی بود، با وجودی که حجم آن خیلی کمتر از دیگر کتاب‌های توضیحی مثنوی بود امّا به علّت ضیق وقت اکثر علاقه‌مندان و بالا نرفتن هزینه‌ها و قیمت، از نویسنده خواسته شد آن را فشرده‌تر و مختصرتر کنند که به‌صورت فعلی درآمده است.

خرد روشن بر درون تیره چیره گردد.

در داستان بقّال و طوطی، نفس ناطقه یا روان بشری که مقلّد و قیاس‌گر است در نماد طوطی مطرح می‌شود و بقّال خودآگاه ساختاری آدمیان است که سرگرم طوطی نهاد خود می‌باشد.

در داستان جهودان و ترسایان، جهودان صفات‌انگاری درون انسان و لشگریان فرمان‌بردار نفس امّاره یا شاهِ ناخودآگاهند، ترسایان صفات روحانی و ملکی است که از روح الهی انسان سرچشمه می‌گیرند و ویژگی فرشته خویی دارند و نفس مسوّله یا نفس حیله گر و به ظاهر درست‌نما، نقش وزیر تفرقه‌انداز را دارا می‌باشد.

کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام[1]

نوشته: پیر لوری[2]

رضا کوهکن، زینب پودینه آقایی[3]

کتاب کیمیا و عرفان درسرزمین اسلام برای اوّلین بار در سال ۱۹۸۹ در پاریس توسّط انتشارات Verdier و Lagrasse به چاپ رسید و در سال ۲۰۰۳ توسّط انتشارات Gallimard تجدید چاپ شد. گزیده‌ای از این کتاب در شماره‌های ٤ و ٥ بولتن کتابخانهٔ دنیای عرب (Boletin de la Liberia Mundo Arabe) در مه و آوریل ۲۰۰۲ به زبان اسپانیولی ترجمه و چاپ شده است.

پیرلوری از سال ۱۹۹۰ دارای کرسی اسلام‌شناسی در مدرسهٔ کاربردی مطالعات عالی در دانشگاه سوربن فرانسه است. از وی آثار، مقالات علمی و نیز مقدّمه‌های متعدّدی بر آثار محقّقان دیگر به چاپ رسیده است. ما در جایی دیگر

---

1. *Alchimie et Mystique en Terre d'Islam*

2. Pierre Lory

۳. ترجمهٔ این کتاب همراه با مقدّمه‌ای که پیرلوری مخصوص ترجمهٔ فارسی کتاب نوشته است، توسّط اینجانبان به اتمام رسیده و آمادهٔ چاپ است.

زندگینامهٔ علمی و آثار ایشان را معرّفی کرده‌ایم.[۱] علاوه بر آثار ذکر شده در زندگینامهٔ مذکور، از ایشان مقالات و آثار جدیدی به چاپ رسیده است که از جمله آثار جدیدشان می‌توان به کتاب علم حروف در اسلام[۲] و رؤیا و تعبیرهای آن در اسلام[۳] اشاره کرد. کتاب اخیر برندهٔ دوازدهمین دورهٔ جایزهٔ جهانی کتاب سال جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۸۳ شده است. از آثار ایشان تاکنون کتاب تأویلات القرآن عبدالرّزاق کاشانی[۴] به فارسی ترجمه شده است. کتاب مزبور در سال ۲۰۰۱ توسّط صادق قلیچ به ترکی استانبولی نیز ترجمه و چاپ شده است.

تاکنون آثار متعدّدی پیرامون کیمیای اسلامی به رشتهٔ تحریر درآمده است. غالب این آثار با رهیافتی تاریخ علمی انجام شده و در آنها به کیمیا به مثابهٔ پیش‌درآمدی بر شیمی مدرن نگریسته شده است. امّا در اینجا رویکردی دیگر را شاهد هستیم. درواقع، کیمیا و عرفان درسرزمین اسلام کنکاشی است پیرامون آموزه‌های حکمی و عرفانی در آثارکیمیایی جابربن حیّان. البتّه محقّقان دیگری نیز در شناساندن وجهی از وجوه فلسفی، عرفانی و شیعی مجموعهٔ آثار یا یکی از آثار جابر پژوهش‌هایی را انجام داده‌اند. اثر هانری کربن در ترجمه و شرح کتاب الماجد[۵] جابر پژوهشی ارزشمند در شناخت بخشی از سنّت باطنی اسماعیلی و

۱. برای آشنایی با آثار علمی نویسنده رجوع کنید به: پودینه آقایی، زینب، "آشنایی با مصححان و شرق‌شناسان"، آینهٔ میراث، ش ۲۰ / ۱۹؛ و نیز مقدّمهٔ مترجم بر ترجمهٔ فارسی تأویلات القرآن عبدالرّزاق کاشانی (نک به پانوشت ش ۴).

2. *La Science des lettres en Islam*, Paris, Dervy, Esprit de Lettre 2004.

3. *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris, Albin Michel, Collection Science des Religions, 2003.

۴. لوری، پیر، تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرّزاق کاشانی، ترجمهٔ فارسی از زینب پودینه آقایی، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۸۳.

۵. کتاب الماجد به همراه دو تحقیق دیگر از هانری کربن در زمینهٔ کیمیای باطنی، مجموعه‌ای

←

نیز علم حروف در آثار جابر است. تحقیقات عظیم پاول کراوس که نگاه تحلیل تاریخی و ریشه‌یابی منابع کیمیای اسلامی بر آنها غالب است، بیشتر در چارچوب "تاریخ علوم دقیق" قرار می‌گیرد. وی به علاوه تحقیقاتی را در زمینهٔ استخراج عقاید و آرای قرمطی ـ اسماعیلی جابر آغاز نمود و یادداشت‌هایی نیز تهیّه کرده بود که مرگ زود هنگام وی تلاش‌های او را ناتمام گذاشت. امّا تحقیق پیرلوری در این کتاب را باید بی‌تردید جامع‌ترین پژوهش در زمینهٔ کیمیای اسلامی با محوریّت بازسازی نظام اندیشه و باتوجّه به ابعاد عرفانی و باطنی آن دانست.

مؤلّف در این کتاب پس از بیان مختصری پیرامون تاریخچهٔ پیدایش کیمیا در اسلام، ما را با دو رویکرد در کیمیا آشنا می‌سازد که یکی معطوف به عملیات‌های مادّی و آزمایشگاهی است و دیگری وجهی عرفانی و باطنی دارد. کیمیای جابر در مقولهٔ اخیر می‌گنجد. این نوع کیمیاگری رهیافتی درونی و باطنی و در واقع، یک نوع عرفان است که در آن کیمیاگر از خلال کار بر روی مواد طبیعی، در پی تحقّقِ خویشتن می‌باشد. این علم یک "دانش الوهی" است که از طریق سلسله‌ای از برگزیدگان به شاگردان انتقال می‌یابد. غایت کیمیا نیل کیمیاگر به مقام انسان کامل است که نماد آن در واژگان کیمیایی طلا ــ کامل‌ترین فلز ــ است. در این تبدیل درونی، امام ــ نماد اکسیر ــ دارای نقشی محوری است. به این ترتیب، کیمیا با امام‌شناسی شیعی پیوند می‌خورد. به این جهت است که "باطن‌گرایی کیمیایی و امام‌شناسی" مهم‌ترین و مفصّل‌ترین فصل این کتاب را

→

گردآوری شده براساس درس‌های وی در مدرسهٔ کاربردی مطالعات عالی دانشگاه سوربن در سال ۷۳ است که پس از مرگ کربن توسّط پیرلوری جمع‌آوری و در اثری با نام کیمیا به‌مثابهٔ صنعت قدسی به چاپ رسیده است:

Corbin H., *Alchimie comme Art hiératique,* textes édités et présentés par Pierre Lory, l'Herne, 1986.

تشکیل می‌دهد. در بخشی از این فصل، مؤلّف به تبین الوهی بودن دانش کیمیا و منشأ وحیانی آن در نظر کیمیاگران مسلمان و نیز آمیختگی آن با فلسفه و حکمت باستان می‌پردازد. سپس بر نقش زهد، ریاضت، مراقبه، صبر، تبعیت از فرایض شرعی و... جهت نیل به‌غایت کیمیا تأکید می‌ورزد و در بخش دوم این فصل با عنوان کیمیا و امام بر توازی امام‌شناسی شیعی و کیمیای جابری تأکید شده است. بنابراین، کتاب *کیمیا و عرفان درسرزمین اسلام*، با مبنا قراردادن آثار جابربن حیّان، بزرگ پیشگام کیمیای اسلامی، خوانندگان را با وجهی عرفانی از کیمیا آشنا می‌سازد که در آن لزوم وجود شیخ، ضرورت مکاشفه، ریاضت و زهد، سلسلهٔ تعلیمی و... این دو حوزه را عمیقاً به هم پیوند می‌دهد.

مقدّمهٔ مؤلّف بر ترجمهٔ فارسی کتاب

در آغاز هزارهٔ سوم، در عصری که پیشرفت‌های علوم دقیق از حدود تصوّر پدرانمان فراتر رفته است، ادامهٔ علاقمندی به علمی قدیمی هم‌چون کیمیا ممکن است غیرمنطقی و مهمل به‌نظر آید. تعدادی از زیست‌شناسان می‌خواهند به راز منشأ حیات رخنه نمایند و سازواره‌های حیاتمند را به‌طور مصنوعی ایجاد نمایند. زیست‌شناسان عصب‌شناس اظهار می‌دارند که به تبیین چگونگی شکل‌گیری اندیشه در مغز آدمی دست یافته‌اند. کیمیاگران قدیمی که افزون از هزار سال پیش قلم می‌زده‌اند، اینک چه ره‌آوردی برای معاصرین ما دارند؟

یقیناً شناخت تحوّل تدبر بشر دربارهٔ دنیای اطرافش همواره مفید است. گاستون بشلار،[1] (فیلسوف معاصر فرانسوی) درکتاب *شکل‌گیری اندیشهٔ علمی*[2]

1. Gaston Bachelard

2. *Formation de la Pensée Scientifique*

(۱۹۳۸) می‌کوشد تا اهمیّت دریافت‌های نادرست و خطاهای پیاپی را در طرح‌ریزی علم مدرن نشان دهد: با همین سعی و خطاها و افت و خیزهاست که نهایتاً دقّت تجربی سر برآورد. امّا چنین فایده‌ای که بشلار در اثر خویش برای کیمیا مترتّب دانسته است، به هیچ روی رهنمون ما در این تحقیق نبوده است.

این علم که در مصر باستان پدید آمد و مسلمانان (سده‌های) نخستین آن را علم‌الصنعه یعنی علم تولید مصنوعی اشیا نامیده‌اند، یک رهیافت و یک پیام را در مقابل دیدگان معاصرین ما می‌نهد که تنها مربوط به فعالیّت آزمایشگاهی نیست، بلکه برخاسته از یک فلسفه، یک حکمت است که مادامی که افرادی یافت شوند که سه پرسش ذیل را از خویش بنمایند، همواره موضوعیت خواهد داشت: این چه نیرویی در اندرون من است که مرا به سوی فهم عالم پیش می‌راند؟ این کدامین بینش است که این دنیای پیچیده را برایم فهمیدنی می‌کند؟ جمله معرفت‌های عالم به سوی کدامین غایت منتهی می‌گردند؟

در یک نگاه از بیرون (درمی‌یابیم) که کیمیای قرون وسطایی که در متون عربی منسوب به جابر بن حیّان عرضه شده است، به بازگویی داده‌های پذیرفته شدهٔ علمِ عصر خویش می‌پردازد. قبل از هر چیز، طبیعیّات ارسطویی مبتنی بر تداخل اثر چهار عنصر آتش، هوا، آب و خاک است که این عناصر خود حاصل عمل طبایع چهارگانه یعنی گرمی، سردی، تری و خشکی هستند. این عناصر چهارگانه مطابق تعیّنات قطعی[1] کواکب، به‌ویژه سیّارات، که بنا به تصوّر متداول بطلمیوسی در هفت آسمان حرکت می‌کنند عمل می‌نمایند.

قرائتی سطحی از متون کیمیایی ممکن است به اینجا منجر شود که عملیات‌های توصیف شده صرفاً تلاش‌هایی در جهت تبدیل برخی از فلزات

---

1. déterminations

(به‌عنوان نمونه سرب) به فلزات دیگر (طلا، نقره)، از طریق تغییر ساختار آنها تلقّی گردد. امّا درمی‌یابیم که کیمیاگران مسلمان در پی هدفی بس فراتر می‌باشند: در وهلهٔ نخست متذکّر می‌شویم که اینان صرفاً نوعی اثرگذاری بر عناصر عالم را در معرض نظر قرار نمی‌دهند، بلکه قرائتی متفاوت از پدیدارها و حتّی ادراکی دگرگونه از آنها را ارائه می‌نمایند. به بیان خلاصه‌تر: طبیعیّات ارسطویی مبتنی‌بر توصیف موجودات به مثابهٔ ذواتی ایستا[1] بود و سعی بر آن بود که موجودات برحسب ویژگی پایداری و ثبات تعریف شوند. امّا دریافت کیمیاگران از پدیدارها برحسب ویژگی تغییر و تبدیل است. اهتمام آنان نه در جهت توصیف ذوات ایستا، بلکه در راستای تبیین سیلان[2] مداوم تبدیل‌های پیاپی است که در آزمایشگاه‌های خویش مشاهده می‌نمایند و همین امر است که باعث می‌شود نوشته‌های ایشان این‌قدر دشوار فهم و غیرقابل درک گردد. اینان گاه روح را برای اطلاق بر یک مادّه در حالت گازی به کار می‌برند و خواننده می‌تواند متن را بفهمد. امّا روح می‌تواند برای نامیدن یک جسم جامد یا مایع که در حال تبدیل شدن به حالت گازی است نیز به کار رود. اینجاست که قرائت و تفسیر متن دشوار می‌گردد و روح خواننده به منطق دیگری کشیده می‌شود. به این ترتیب، در قرائت یک متن، یک حرف فقط متناسب با حرفی که پس از آن می‌آید، واجد معنا می‌گردد. یک کلمه یا یک جمله معنا نمی‌گیرد مگر به این دلیل که کلمات یا جملات دیگری در پی آن بیاید. کتاب بزرگ طبیعت تنها به شرطی فهمیده می‌شود که روحِ فردی که در پی قرابت و نزدیک شدن به آن است، در هر آن در تکاپو باشد.

به این ترتیب متوجّه دلیلِ نزدیکی کیمیا به یک شیوهٔ حِکمی می‌گردیم: فهم

1. substances stables
2. flux

پدیدارهای عالم حاصل نمی‌گردد مگر در ازای تطبیق‌های دائمی بینش و آگاهی و حتّی قلب کیمیاگر. در عملِ علم‌الصنعه، نه تنها مادّه، بلکه این خود موجود بشری است که تبدیل می‌گردد. وی عملیات‌های آزمایشگاهی را نمی‌فهمد مگر به همان اندازه که پذیرای یک تبدیل حقیقی درونی گردد. تبدیل سرب به طلا هدفی است که از منظر علم جدید دست‌نیافتنی به‌نظر می‌آید. امّا غایت و مطلوب کیمیاگران بسی فراتر از این بود. شاید زر به‌دست آمده مادّی نبوده، بلکه با تحقّق غایی موجود بشری، یعنی آن چیزی که بعدتر تصوّف آن را انسان کامل نامید مرتبط باشد. و درست در این موضع است که کیمیای کلاسیکِ (اسلامی) و جریان‌های شیعی تلاقی می‌یابند.

از دیدگاهی تاریخی، قضاوت پیرامون روایاتی که تعلیم کیمیا را به امام جعفر صادق(ع) نسبت می‌دهند یا مجموعه نوشته‌های جابر بن حیّان را حاصل این تعلیم می‌دانند، دشوار است. در مقابل، واضح است که کیمیای اسلامی بسیار زود هنگام در محافل شیعی باطن‌گرا شکوفا گشت. به همان نسبت که آرمان شیعی صرفاً یک مبارزهٔ سیاسی نبود بلکه در نظر بسیاری از افراد یک طریقت معرفت معنوی (عرفان) بود، معرفت کلّی که کیمیا عرضه می‌نماید طبیعتاً جایگاه خویش را در تعلیمات و نظام‌های نهانی امامی پیدا می‌کند. ملاحظاتی که در این کتاب دربارهٔ این‌همانی میان معرفت کیمیایی و معرفت امام می‌یابیم، از همین امر ناشی می‌گردد. این آراء تا حدّ زیادی مرهون تحقیقات هانری کربن فقید است که درس‌هایی را به متون کیمیایی منسوب به جابر بن حیّان و نیز امام‌علی(ع) اختصاص داده بود.

هم‌چنین شاهد بسط نوعی علم و اشتغال به کیمیا در نزد نویسندگان مشخّصاً سنّی و به‌ویژه در نزد صوفیان هستیم. در این‌باره حجم گسترده‌ای از نوشته‌ها

وجود داردکه تاکنون بسیار به‌ندرت مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته است. ذکر این نکته جالب توجّه است که این علم و عمل کیمیاگری حول محور ولایت، که در این آثار به عالم معنوی صوفی برده شده است، سامان می‌یابد. مـی‌توان آراء مشابهی را در کیمیای اروپای قرون وسطا به زبان لاتینی بازیافت که ارتباط بسیار نزدیکی با الگوهای عربی خود ــ که از طریق ترجمه با آنها آشنا شده بود ــ دارد.

بالاخره، یادآوری می‌کنیم که کیمیا همچنان توجّه مـحقّقان مـتعدّدی را در غرب به خود جلب کرده است؛ این علاقمندی در نزد روانشناسان مکتب کـارل گوستاو یونگ[1] وجود دارد. یونگ متوجّه شـد کـه مـیان رؤیـاهای تـعدادی از بیماران وی و نمادهای موجود در ادبیات کیمیایی لاتـینی شـباهت‌هایی وجـود دارد. وی این فرضیه را طرح کرد که کیمیا، ترجمانِ نمادینِ فرآیـندهای تـبدیل درونی[2] است کـه انسـان را بـه‌سوی تـحقّق خـویشتنِ خـود (تـفرّد)[3] رهـنمون می‌گردد.

در عین حال، تعدادی از دانشمندان به‌طور خصوصی پیگیر فـعالیّت مـادی (تجربی) سنّت کیمیایی هستند. آنان این عمل را در آزمایشگاه‌ها انجام می‌دهند و از همان افزارهای کیمیاگران قدیم بهره می‌گیرند. اینان در واقع، دیدگاه سنّتی را می‌پذیرند که طبق آن، روحی به تمام عالم از جمله به احـجار حـیات و پـویایی بخشیده، محرّک تغییرات مداوم در عالم است. فعالیّت کیمیایی در اینجا نمایانگر عملیات‌هایی بر روی خودِ ذوات مادّی نیست، بلکه تلاشی در جهت فهم، تسخیر و هدایت این روح مطابق هدف موردنظر است.

---

1. Carl Gustave Jung
2. transformation intérieure
3. individuation

کنفرانس بنیاد هماهنگی ادیان و صلح جهانی [1]

حسینعلی کاشانی

از نــــظرگاه است ای مــغز وجــود   اخــتلاف مــؤمن و گــبر و یــهود [2]
از نــظرگه، گــفتشان شــد مــختلف   آن یکــی دالش لقب داد ایــن الف
در کـف هـرکس اگـر شـمعی بُـدی   اخــتلاف از گـفتشان بـیرون شـدی
چشم‌حسّ همچون‌کف دست‌است‌وبس   نیست کف را بـر هـمه او دسـترس [3]

کشور پهناور هندوستان همان‌گونه که در ردیـف کشـورهای پـرجـمعیّت دنیاست، از نظر تنوّع و تکثّر آراء و افکار و مذاهب نیز رتبهٔ بالایی دارد. و جالب اینکه ادیان و مذاهب مختلف موجود در آن کشور عموماً در حالتی از صلح و صفا بسر می‌بردند و فقط در دورهٔ معاصر متأسّفانه این تنوّع ادیان و مذاهب، در روابطِ صاحبان اندیشه‌ها و مذاهب و نیز پیروان آنها بی‌تأثیر نبوده و در بسیاری موارد منجر به درگیری‌های لفظی و احیاناً نزاع‌های قومی و قبیله‌ای خـصوصاً در بـین

---

1. Foundation for Religious Harmony & Universal Peace

۲. مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر سوم، بیت ۱۲۵۸.

۳. همان، دفتر سوم، ابیات ۹ـ۱۲۶۷.

عوام گردیده و اقدامات قانونی و نظامی یا تأثیری نداشته و یا بسیار موقّتی و سطحی بوده است.

از این‌رو برخی از اندیشمندان صلح دوست را به چاره‌جویی دربارهٔ همبستگی بین پیروان ادیان و مذاهب و احترام به عقاید و افکار یکدیگر و زندگی مسالمت‌آمیز و رفع درگیری‌ها یا حداقلّ کم نمودن آن واداشته است تا از راه‌های غیرسیاسی و نظامی برای نیل به این هدف گام بردارند. به‌همین جهت گروهی از خردمندان و صلح‌دوستان مذاهب هندوستان با برگزاری جلسات مکرّر و طولانی که با محوریّت موضوع هماهنگی ادیان و صلح جهانی است، به بحث و تبادل‌نظر پرداختند. در میان آنها آقای دکتر م. ن. وِنکتاچالیا،[1] وزیر سابق دادگستری هندوستان و آقای سوآمی نیتیاناندا ساراسواتی[2] که از بزرگان مذهب کریشنا و دارای پیروان و شاگردان و دوستان زیادی می‌باشد، پیشنهاد تأسیس بنیاد و مؤسّسه‌ای به‌نام "بنیاد هماهنگی ادیان و صلح جهانی" را نمودند که مورد موافقت و استقبال بزرگان مذاهب هند قرار گرفت. این بنیاد در سال ۲۰۰۱ میلادی تأسیس و مقرّر گردید فقط جنبهٔ دینی و مذهبی داشته باشد و حتّی از حمایت‌های حکومتی و دولتی بهره نگیرد و هر سال یک بار از بزرگان مذاهب دعوت به‌عمل آید تا دربارهٔ دیدگاه‌ها و تعالیم مذهبی خود راجع به اهمیّت همبستگی و صلح ادیان و وجوه مشترکی که در بین همهٔ مذاهب، موجود است سخنرانی نموده و ضمن تشکیل جلسات متعدّد، هم بزرگان مذاهب در توسعه و تقویت آشنایی و دوستی و تبادل‌نظر و یافتن راه‌های ایجاد اتّحاد پیروان مذاهب با یکدیگر کوشش نمایند، و هم عدّه‌ای از پیروان هر مذهب که دعوت شده و

---

1. M. N. Venktachalaia
2. Swami Nityananda Saraswati

حضور می‌یابند از زبان پیشوایان خود، پیام دعوت به صلح و وحدت را شنیده و زمینه ایجاد محبّت و تفاهم و صلح آنها نیز فراهم آید.

به همین جهت از سال ۲۰۰۱ میلادی هر سال یک بار کنفرانسی بدین‌منظور تشکیل می‌شده است ولی در سال‌های اوّلیه بسیار محدود و در سال گذشته متأسّفانه منجر به طرح بعضی مسایل تفرقه‌انگیز گردید که نتیجهٔ مطلوبی حاصل نشد و با پیش آمدن این مسأله آقای سوآمی و سایر برگزارکنندگان این بنیاد نه‌تنها از تلاش در مسیر این هدف مأیوس نمی‌گردند بلکه عزم آنها را بیشتر راسخ می‌نماید تا در رفع نقایص کوشش نمایند. و چون آقای سوآمی، کهولت سن داشته و اشتغالات زیادی دارند، مدیریت اجرایی و برنامه‌ریزی و دعوت از بزرگان مذهبی را به آقای ماهامانتراداس[1] واگذار نموده‌اند. ایشان انسانی فرهیخته، خوشرو، دانشمند، صلح‌طلب، آزاداندیش و مورد احترام اکثر اهالی هندوستان و ضمناً ریاست معابد آنجا را به‌عهده دارند. مشارٌالیه نیز با عزمی استوار، تلاش‌های خستگی‌ناپذیری برای برگزاری کنفرانس نموده و با کمال علاقه، کارهای برگزاری کنفرانس و دعوت از پیشوایان مذهبی جهان یا نمایندگان رسمی آنها و جلب حمایت نیکوکاران را دنبال نموده و برای روزهای ۱۸ ـ ۱۹ و ۲۰ آوریل ۲۰۰۵ میلادی، برابر ۲۹ ـ ۳۰ و ۳۱ فروردین ماه ۱۳۸٤ شمسی، برای بسیاری از بزرگان مذهبی دعوت‌نامه جهت شرکت و سخنرانی در همایش ارسال نمودند. چون در کنفرانس امسال بیشتر از بزرگان مذاهبی که ریشه‌هایی در عرفان داشتند دعوت به‌عمل آمده بود، با علاقهٔ زیادی دستور می‌دهند دعوت‌نامه‌ای برای‌جناب آقای حاج دکتر نورعلی تابنده‌توسّط

---

1. Mahamantradas

آقای ماهاریشی کاپیل ادوایت[1]، دبیر کنفرانس، ارسال شود که به‌عنوان اوّلین سخنران، جلسات کنگره را افتتاح کنند. دعوت‌نامه توسّط این‌جانب به معظم‌له تقدیم گردید. ایشان نیز ضمن تشکّر، چون در آن اوقات در بیدخت اقامت داشتند، امکان حضور در همایش را نیافته و به‌همین جهت برای همایش، نامهٔ عارفانه‌ای که درحقیقت، مضمون آن دعوت همهٔ اولیا و عرفای اسلامی به اصل وحدت و همبستگی و محبّت و شفقّت به تمام بندگان خدا است و هم‌چنین پیام عرفانی دیگری مرقوم فرمودند که توسّط این‌جانب در همایش قرائت و به دبیرخانه بنیاد که آثار و مقالات را جمع‌آوری می‌نماید، تحویل داده شد.

طبق این برنامه توسّط آقای ماهاریشی کاپیل ادوایت دعوت‌نامه‌ای برای این‌جانب برای ابلاغ و قرائت پیام حضرت ایشان رسید و لذا در روز ۲۸ فروردین به هندوستان رفتم و در اقامت‌گاهی که توسّط یکی از نیکوکاران هندوستان به‌نام آقای دکتر مُودی ساخته شده و فقط برای اقامت و پذیرایی مهمانانی که به‌جهت امور خیریه و مددکاری‌های اجتماعی و مذهبی دعوت شده‌اند، درنظرگرفته شده بود، وارد شدم.

برنامهٔ کنفرانس از ساعت ۹/۵ صبح روز ۱۸ آوریل (۲۹ فروردین) در سالن اجتماعات ″سیری فورت″ دهلی نو آغاز و هر سه روز تا ساعت ۸ شب ادامه یافت. در جلسهٔ افتتاحیه پس از ایراد نطق میزبان، این‌جانب پیام عرفانی جناب آقای حاج دکتر نورعلی تابنده را قرائت کردم که بسیار موردتوجّه و تحسین حضّار قرارگرفت. در آن روز و روز دوم و سوم، دیگر سخنرانان که هرکدام از بزرگان یکی از ۱٦ مذهب دنیا و فرقه‌های منشعب از آن یا نمایندگان آنها بودند، سخنرانی داشتند.

1. Maharashi Kapil Adwait

قابل توجّه است که بیشتر سخنرانان در بیانات خود آموزه‌های تصوّف و عرفان را عامل اصلی ایجاد همدلی و همبستگی و صلح معرّفی نمودند؛ از جمله آنها آقای سوآمی نیتیاناندا ساراسواتی رئیس بنیاد و هم‌چنین آقای ونکتاچالیا که هر دو از شخصیّت‌های علمی و ممتاز و به نیکی شهرت دارند در سخنرانی‌های خود به این موضوع مهم تأکید می‌ورزیدند و خود آقای ماهامانتراداس که به‌طور مستمر ــ چه به‌صورت سخنرانی و چه هر دفعه که از شخصیّت‌های مهم مذهبی برای ایراد سخنرانی دعوت می‌نمود ــ از تصوّف و عرفان، فوق‌العاده ستایش نموده و آن را باطن و اصل ثابت همهٔ ادیان معرّفی کرده و عرفان را عامل مهم ایجاد همزیستی مسالمت‌آمیز بین پیروان ادیان در هندوستان می‌دانستند. هم‌چنین آقای حامدحسین که یکی از مسؤولین مسلمان وزارت جنگ هندوستان بودند در مقاله‌ای که خود و همسرشان خانم دکتر فاطمه حسن از اساتید دانشگاه دهلی تهیّه نموده بودند ــ چون خانم ایشان در یکی از دانشگاه‌ها همان موقع سخنرانی داشتند مقالهٔ ایشان را آقای حامدحسین خواندند که بسیار جالب و آموزنده بود ــ تصوّف را عامل صلح معرّفی نمودند. پس از اتمام بیانات ایشان این‌جانب پشت تریبون قرار گرفته و ضمن تشکّر، گفتم: اینکه یک نفر از وزارت جنگ دربارهٔ صلح سخنرانی می‌نماید بهترین نشانه است که ملّت شریف هندوستان خواستار صلح ادیان می‌باشد.

در طول این کنفرانس با امام جماعت و مفتی مسلمانان هندوستان، دکتر مفتی مکرّم احمد و اسقُف اعظم مسیحیان هندوستان و پیشوایان مذاهب اشو، بودا، کریشنا و سیک و بعضی مذاهب دیگر هندوستان و اندیشمندانی که از سایر کشورها دعوت شده بودند، ملاقات‌هایی در محلّ کنفرانس صورت گرفت و ضمن گفتگو دربارهٔ راه‌های ایجاد وحدت و صلح پیروان ادیان، این‌جانب با

بعضی تعالیم و عقاید آنها بیشتر آشنا می‌شدم.

از برنامه‌های جانبی کنفرانس، اجرای مراسم مذهبی دعا و روشن نمودن شمع‌ها برای ایجاد صلح بود. در فاصلهٔ سخنرانی‌ها مخصوصاً پس از برنامه‌های عصر، هر روز مراسم موسیقی عرفانی (ایرانی، هندی و پاکستانی) اجرا می‌گردید و تمام ۱۶ مذهب دعوت شده، دعاها و نیایش‌های مذهبی خود را اجرا نمودند. از جمله، ازگروه موسیقی عرفانی شفقّت علی‌خان پاکستانی که از قوّالان معروف پاکستان بود نیز دعوت شده بود که قبل از اجرای برنامهٔ آنها در سالن کنفرانس، جلسهٔ معارفه‌ای با ایشان داشتم. آنان نیز قبل از اجرای برنامه، سخنان احترام‌آمیزی نسبت به عارفان مسلمان ایرانی ایراد نموده و سپس برنامه بسیار جذّاب خود راکه همراه با نام مقدّس حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) بود اجرا کردند. همهٔ حضّار نیزکه از فِرَق و مذاهب گوناگون بودند، ذکر مقدّس "یا علی" و "یا مولیٰ" را همراه آنها بیان می‌کردند. در پایان برنامهٔ این گروه، این‌جانب به جایگاه رفته و با آویختن گُل به‌گردن ایشان و همراهانشان از اینکه در چنین مکانی با نام علی(ع) آنجا را معطّر نمودند، سپاسگزاری کردم.

هم‌چنین گروه موسیقی عرفانی شاهو از ایران دعوت شده بودندکه جوانان بسیار متدیّن، مؤدّب و هنرمند و با ذوقی بودند و برنامه‌های موسیقی عرفانی را در همایش اجرا نمودند. آنان برنامهٔ خود را با ذکر خدا و نام پیامبراکرم و ائمّهٔ معصومین(ع) آغاز و با اشعار عارفان نامدار فارسی از جمله از دیوان‌شمس تبریزی، غزلیّات سعدی، غزلیّات حافظ، مجلس راگرم نموده و موجب هیجان و تشویق حضّارگردیدند، این‌گروه نیز در پایان برنامه خود فضای همایش را با نام مولی‌الموالی حضرت علی(ع) رونق بخشیده و همهٔ حاضرین با آنان همراهی می‌نمودند. از همه جالب توجّه‌تر آنکه آقای ماهامانتراداس چنان تحت تأثیر نام

بزرگوار علی(ع) قرار گرفته بود که ضمن تکرار این نام مقدّس، مُصرّانه دیگران را نیز تشویق می‌کرد که همه آن را بگویند.

یکی از شخصیّت‌های مهمی که به این کنفرانس دعوت شده بود ولی شخصاً سخنرانی نداشت، آقای خواجه افضال نظامی سجّاده‌نشین و بزرگ سلسله نظامیه و از احفاد حضرت خواجه نظام‌الدّین اولیا علیه‌الرّحمه بود که پس از آشنایی، از این‌جانب دعوت کرد که به زیارت قبر نظام‌الدّین اولیا که ایشان ضمن مقام عرفانی خود، خادم درگاه آنجا بود، بروم. و آن شب فرصت را غنیمت دانسته با آقای خواجه افضال نظامی وعدهٔ ملاقات گذاشتم. نزدیک مغرب به مقبره رفته و نماز مغرب و عشاء را در مسجد صحن مقبره اقامه نموده و سپس به‌همراهی آقای خواجه افضال که به استقبال آمده بودند و بسیار اظهار محبّت نمودند قبرهای نظام‌الدّین اولیا و امیرخسرو دهلوی، شاعر پارسی‌گوی معروف را که از ارادتمندان نظام‌الدّین اولیا بود، زیارت نمودیم؛ سپس با ایشان به صحن مقبره آمدیم. در آنجا عدّه‌ای از قوّالان به سرپرستی یکی از هموطنان ایرانی که سال‌ها در هندوستان ساکن بود برنامهٔ قوّالی اجرا نمودند که اکثراً از اشعار عرفانی امیرخسرو دهلوی می‌خواندند و این بیت بسیار زیبا را بیشتر تکرار می‌کردند:

خلق گویند کشتی خسرو ندارد ناخدا　　　من خدا دارم، دگر با ناخدا کاری ندارم

که یادآور این بیت عارف همدانی باباطاهر عریان می‌باشد که چند قرن قبل از امیرخسرو دهلوی سروده است:

همه گویند طاهر کس نداره　　　خدا یارمونه چه حاجت کس

دیگر از مدعوین از ایران، ریاست انجمن زرتشتیان، موبد محترم آقای دکتر رستم وحیدی، بودند که از اساتید زبان‌شناسی و دارای تألیفات زیادی بوده و بسیار مهربان و صلح‌جو می‌باشند. در جلسات متعدّدی که با ایشان داشتم، از فضل

و دانش ایشان بهره بردم و درخصوص بسیاری از مسایل مذهبی گفتگو گردید، ایشان نیز در همایش سخنرانی داشتند که با اشاره به شواهدی که از اوستا و نوشته‌های بزرگان زرتشتی می‌آوردند در مسیر صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان سخنان آموزنده‌ای بیان نمودند. اهمّ مطالبی که در سخنرانی‌ها موردتوجّه قرار گرفته بود، عبارت بودند از:

۱ ـ توجّه دادن مردم به معنویّت و عرفان و پرورش عشق به خدا که موجب اتّحاد و انسجام بیشتر در پیروان مذاهب می‌گردد. بدون عشق و عرفان، هدف اصلی زندگی انسان در کرهٔ خاکی از بین می‌رود و بدون یک ایمان واحد و یک خطّ مشی کلّی براساس عرفان، زندگی انسانی غیرقابل تصوّر و جنگ‌ها و درگیری‌ها همچنان ادامه دارد و نمی‌توان جامعه واحد جهانی را بنا نهاد.

۲ ـ ایجاد یک برنامهٔ وسیع و همگانی برای ایجاد ارتباط و نزدیک‌شدن و تبادل‌نظر و همکاری بین تمام رهبران مذاهب و نمایندگان آنان. هم‌چنین تصمیم برای برنامه‌ریزی کلّی جهت کاهش تعصّب‌های جاهلانه‌ای که در پیروان مذاهب یا بعضی رهبران آنها که مانع همیاری و همکاری و ایجاد حسن تفاهم و ارتباط با یکدیگر می‌گردد.

۳ ـ پیداکردن راه‌حلّ‌های نوین در نظام اجتماعی امروز بشر برای از بین بردن بحران معنویّت و ایجادگرایش‌های لازم مخصوصاً در نسل جوان به‌سوی مذهب و هم‌چنین تلفیق بین دست‌آوردهای علمی و آموزه‌های مذهبی و پیداکردن راه‌حلّ‌هایی جهت پاسخ‌گویی به شبهات گوناگونی که در عموم پیروان مذاهب مخصوصاً نسل جوان وجود دارد.

در جلسهٔ اختتامیه این همایش نیز بزرگان مذاهب مختلفی دربارهٔ صلح و همبستگی سخنانی ایراد کردند و عدّه‌ای سرودهای مذهبی و دعاهای مختلف از

مذاهب گوناگون برای نیل به این هدف خواندند و از درگاه خداوند توفیق مسألت نمودند. در پایان جلسهٔ اختتامیه ابتدا آقای ماهامانترااداس بیانیّه‌ای که به‌تصویب تمام رهبران مذاهب و دانشمندان حاضر درکنفرانس رسیده بود، به شرح ذیل قرائت کردند سپس با اجرای سرود مذهبی و دعا و قدردانی از حضّار، همایش پایان یافت. در هنگام مراجعت نیز آقای ماهامانترااداس با وجود اشتغالات زیاد، به محلّ اقامت ما آمده و صبحانه را در آنجا با دوستان صرف و تا هنگام حرکت ما به سمت فرودگاه با ما بودند.

بیانیّه

«بنا نهادنِ جهانی تازه، کار سهل و آسانی نیست. مسیر، مملوِّ از موانع و سنگلاخ‌های گوناگون، لیکن سفر در آن، بی‌نهایت ارزشمند است.

چالشی که پیش‌روی رهبران مذهبی و معنوی قرار دارد، این است که جملگی با روحیّه‌ای سرشار از صبر و شکیبایی متقابل و با نیّت سرپوش گذاشتن بر اختلافات متعدّدشان (در اصول دین و یا غیر آن) اراده و تعهّد خویش را به اثبات رسانیده، دوشادوش یکدیگر برای پیشبرد صلح میان انسان‌ها بکوشند. از این‌رو برگزاری همایش رهبران معنوی و مذهبی جهان توسّط مقدّسین و اهل بصیرت هندوستان، سرآغازی است برای نیل به این برنامهٔ عملی.

به راستی، چنین فرصتی امکان پایه‌گذاری یک نظام اخلاقی مبتنی‌بر مفهوم اتّحاد را در هندوستان ممکن می‌سازد. مسأله ایجاد اتّحاد، تقویت و گسترش آن، نیازمند این است که هرکس که به‌نحوی در آن مشارکت دارد به یک دگرگونی شخصی بپردازد؛ و جهان نیز می‌بایست اوضاع و احوال پیشرفت‌های امروز

تمدّن ما و معانی ضمنی مفهوم واسودهایوا کوتوم باکام[1] را مورد بررسی قرار داده و در جستجوی یافتن راه‌های به وقوع پیوستن آن بکوشد.

پندارهٔ هماهنگی، می‌بایست با پذیرش یکی بودنِ خانوادهٔ انسان‌ها و همبستگی درونی اقوام، مذاهب و ملّت‌های روی کرهٔ خاکی آغاز گردد. سرزمین مشترک ما، اجتماعی ماندگار از تمامی مذاهب دنیا را تشکیل داده و ایشان را در زیر یک سقف گرد هم آورده است تا نمونه‌ای از یکی بودن، همکاری و اراده را در مقیاس جهانی به نمایش بگذارد به‌طوری که تاریخ پیش از این به‌خود ندیده است.»

* * *

مجموعاً این سفر یک هفته طول کشید که سه روز آن در سالن اجتماعات "سیری فورت" از صبح تا شب برنامه‌های کنفرانس اجرا می‌شد و روزهای بعد هم به ملاقات با رهبران مذهبی و دیدار از بعضی مکان‌های دیدنی گذشت و بسیار مفید و موجب کسب تجربه بود. امید است این‌گونه جلسات بیشتر و پربارتر تشکیل شود و به‌نتایج پرثمر و عمیقی در ایجاد صلح و صفا و مهر و وفای تمام ملل و اقوام بر محور انسانیّت منجر گردد.

برنامه‌های همایش همزمان و به‌صورت زنده از کانال تلویزیونی سادنا (تلویزیون مذهبی) پخش می‌شد و نیز بنیاد مودی و بنیاد ماهایوگ که از مؤسّسات خیریّه و غیردولتی هستند و هم‌چنین برخی افراد نیکوکار مستقلاً از برگزاری این همایش حمایت مالی نمودند.

در ملاقات‌هایی که با شخصیّت‌های اسلامی و از جمله هموطنان عزیز مسلمان ایرانی داشتم موارد مهم و اساسی زیر که در مقالاتم نیز به‌طور مفصّل و

---

1. Vasudhaiva Kutumbakkam

مستدلّ به آنها اشاره شده است را مطرح نمودم:

۱ ـ دین مقدّس اسلام و مذهب حقّه تشیّع را عرفای والامقام مخصوصاً فرزندان و جانشینان حضرت شاه نعمت‌الله ولی که قبور آنها هم‌اکنون در حیدرآباد دکن است، به هندوستان آورده و شخصیّت‌های مهمی از قبیل میرسیّدعلی همدانی، نظام‌الدّین اولیا و فریدالدّین گنج‌بخش در ترویج و اشاعه آن،گام‌های مهمی برداشتند. در اجرای این امر مهم علمای بزرگوار شیعه، امثال قاضی نورالله شوشتری معروف به شهید ثالث و بزرگان علمای متأخّر و هم‌چنین سلاطینی مانند شاه بهمن دکنی و یوسف عادل‌شاه دست در دست یکدیگر داده و برای نیل به این هدف مقدّس کوشیدند و در پرتو اقدامات آنان، هم‌دین اسلام رواج یافت و هم در نور مقدّس این آیین، مسلمان و هندو و پیروان سایر مذاهب با صلح و صفا درکنار یکدیگر زندگی می‌نمودند؛ نباید این افتخار را از دست داد و در تجدید این حیات معنوی که موجب عزّت و برکت است باید گام برداریم.

۲ ـ زبان پارسی ریشهٔ کهن دارد و بسیاری از عرفا و شعرای پارسی‌گوی از ایران به هندوستان مهاجرت نموده و با سرودن اشعار اخلاقی و عرفانی، هم زبان شیرین فارسی و ادبیات آن را در آنجا احیا کردند و سبک هندی را در ادبیات فارسی به‌وجود آوردند و هم موجب ترویج و اشاعه عرفان اسلامی گردیدند. بنابراین امروز مسؤولیّت ما در جهت تجدید حیات زبان فارسی در سرزمین هندوستان باید موردتوجّه قرار گیرد.

۳ ـ دین مقدّس اسلام منادی وحدت و صلح همهٔ افراد بشر با یکدیگر است و سیرهٔ پیامبراکرم(ص) و روش حضرت علی(ع) در دورهٔ کوتاه خلافت ظاهری ایشان و توجّه به اصولی که برای همبستگی و رفتار مسلمانان با غیرمسلمین ارائه داده و خود به آن عمل نموده‌اند بهترین شاهد و سند این واقعیّت است. بنابراین

رفتار ما مسلمین در هر جای دنیا که هستیم می‌تواند نشان‌دهندهٔ مذهب ما باشد و افتخار ما مسلمانان در این است که خداوند مدال افتخارآمیز اِنَّکَ لَعَلیٰ خُلُقٍ عَظیمٍ[1] را بر سینهٔ مبارک و قلب مطهّر پیامبر ما نصب نموده و به ما دستور فرموده است: لَکُمْ فِي رَسُولِ اللهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ.[2]

امید است که سنّت و سیرهٔ آن بزرگوار را الگوی رفتاری خود قرار داده و در راه عزّت و عظمت اسلام و جذب قلوب، رویّه اولیا و بزرگان دین را سرلوحهٔ برنامه‌های زندگی فردی و اجتماعی خود قرار دهیم.

۱. سورهٔ قلم، آیهٔ ٤ : تو راست خُلقی عظیم.
۲. سورهٔ احزاب، آیهٔ ۲۱: برای شما، شخص رسول الله مقتدای پسندیده‌ای است.

فهرست موضوعی مقالات عرفان ایران
(از شماره ۱ الی ۲۰)

سرمقاله

ردیف	عنوان	عرفان‌ایران
۱	جای خالی عرفان	۱
۲	خویش را بشناس، نه از راه قیاس	۲
۳	دین	۳
٤	استطاعت حجّ	٤
٥	گزارش یک سال	٦ و ٥
٦	فناپیمایی	۷
۷	گفتگویی با خوانندگان	۸
۸	یادبود دانشمند روشن ضمیر پروفسور پیاتیه	۱۰
۹	یاد عارفان	۱۱
۱۰	هیجده شمارهٔ عرفان ایران	۱۹
۱۱	به‌مناسبت برگزاری دو کنگرهٔ عرفانی	۲۰

تصحیح متون

ردیف	عنوان	مؤلّف	مصحّح	عرفان‌ایران
۱	رساله شهیدیه: شرح احوال مختصر مرحوم حاج ملّا سلطان‌محمّد گنابادی (سلطان‌علیشاه)	حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی	دکتر شهرام پازوکی	۱و۳و۵و۶
۲	رساله توجه‌اَتَم	محمّد بن اسحاق قونوی مترجم عبدالغفور لاری	دکتر حامد ناجی اصفهانی	۱
۳	فصلی‌ازکتاب سعادت‌نامه	حاج ملّا سلطان‌محمّد گنابادی	حسینعلی کاشانی بیدختی	٤
٤	رساله‌ای مختصر در تحقیق و توضیح کلمات حضرات ائمه	شیخ محمّد تقی کرمانی مظفّرعلیشاه	محمودرضا اسفندیار	۷
٥	رسالهٔ حقیقت قرآن	آقا ملّاعلی نوری	دکتر حامد ناجی اصفهانی	۸

یادنامه‌ها

ردیف	عنوان	مؤلّف	عرفان‌ایران
۱	مختصری در شرح احوال و آثار مرحوم شیخ محمّدتقی مظفّرعلیشاه کرمانی به انضمام مراسلاتی از وی	محمودرضا اسفندیار	٤
۲	اُسوهٔ حسنه: گوشه‌ای از شؤون اخلاقی و اجتماعی مرحوم حاج شیخ محمّدحسن بیچاره بیدختی (صالح‌علیشاه)	حاج دکتر نورعلی تابنده	٦ و ٥

ردیف	عنوان	مؤلّف	عرفان‌ایران
۳	شرح احوال‌و آثار شیخ اسدالله ایزدگشسب (درویش ناصرعلی)	عبدالباقی ایزدگشسب	۶ و ۵
٤	چند خاطره از پروفسور پیاتیه	حاج دکتر نورعلی تابنده	۱۰
۵	شرح‌احوال مرحوم حاج‌شیخ عبدالله حایری (رحمت‌علیشاه)	عرفان ایران	۱۱
٦	به‌یاد ریاضی‌دان سالک: استاد فقید ابوالقاسم قربانی	عرفان ایران	۱۱
۷	مرحوم حاج محمّدکاظم اصفهانی (سعادت‌علیشاه)	عرفان ایران	۱۲
۸	مختصری از شرح احوال مرحوم حاج علی تابنده (محبوب‌علیشاه)	عرفان ایران	١٤
۹	خَلَف صالح: شرح حال مختصر مرحوم حاج سلطان حسین تابنده‌گنابادی (رضاعلیشاه)	حاج دکتر نورعلی تابنده	١٦
۱۰	شرح احوال و افکار و آثار مرحوم حاج سلطان‌حسین تابنده‌گنابادی (رضاعلیشاه)	عرفان ایران	١٦
۱۱	به یاد استاد هادی حایری	عرفان ایران	۱۸
۱۲	فرزند عرفان و فرزندزادهٔ عشق: میرزا هادی خان حایری	منوچهر صدوقی (سُها)	۱۸

عرفان و ادیان

ردیف	عنوان	مؤلّف / مترجم	عرفان‌ایران
۱	عرفان نظری در قرون وسطی	فردریک کاپلستون مترجم حسین سلیمانی	۱۵

اشعار و مقالات ادبی و گزیده‌های عرفانی

ردیف	عنوان	صاحب اثر	عرفان‌ایران
۱	گذری کوتاه در تراژدی‌های چهارگانهٔ شکسپیر	دکتر منوچهر منوچهری	۱
۲	از کشکول عارفان	دکتر محمّدرضا نعمتی	۱
۳	زبده‌ای از گوهر عقل	محمّدجواد آموزگار کرمانی	۱
٤	مژده که جان آمد	دکتر نعمت الله تابنده	۱
٥	حجج دلدادهٔ مشتاق	دکتر نعمت الله تابنده	۲
٦	بار امانت، ارمغانِ حضرت دوست به صاحبدلان	دکتر محمّدرضا نعمتی	۳
۷	شریعت، طریقت، حقیقت	دکتر نعمت الله تابنده	۳
۸	سوخته جان، دل دیوانه	دکتر نعمت الله تابنده	٤
۹	دشت کربلا	ابوالحسن پروین پریشان‌زاده	۱۲
۱۰	چهل حدیث منظوم	استاد هادی حایری	۱۸

گزارش

ردیف	عنوان	مؤلّف	عرفان‌ایران
۱	خاطرات سفر به ترکیه	دکتر سیّد مصطفی آزمایش	٦ و ٥
۲	شاه نعمت الله ولی در سرزمین‌های پایین دست: گزارشی از دومین کنگرهٔ شاه نعمت الله ولی در هلند	دکتر محمّد ابراهیم باستانی پاریزی	۱۸

گفتگو

ردیف	عنوان	مؤلّف / مترجم	عرفان‌ایران
۱	گفتگو با پروفسور فریتزمایر	بهمن پازوکی	۲
۲	گفتگو با پروفسور هاینزهالم	بهمن پازوکی	٤
۳	گفتگو با پروفسور هانس کونگ	بهمن پازوکی	٦ و ۵
٤	گفتگو دربارهٔ سیّد حیدر آملی	دکتر شهرام پازوکی	۱۵
۵	اسلام، علم و مسلمانان (بخش اوّل) گفتگوی محمّد اقبال با سیّدحسین نصر	مترجم سیّدامیرحسین اصغری	۲۰

معرّفی و نقد کتاب

ردیف	عنوان	مؤلّف / مترجم	عرفان‌ایران
۱	جهت‌یابی: قسمتی از فصل اوّل کتاب "انسان نورانی در تصوّف ایرانی"، هانری کربن	دکتر سیّد مصطفی آزمایش	۱
۲	مراسلات بین صدرالدّین قونوی و خواجه نصیرالدّین طوسی	بهمن پازوکی	۱
۳	رسائل مجذوبیه: هفت رساله عرفانی از مرحوم حاج محمّدجعفر کبودرآهنگی (مجذوب‌علیشاه)	سیّد مسعود زمانی	۱
٤	کبریّت احمر و کنز الاسماء (حاج محمّد جعفر کبودر آهنگی)	دکتر سیّد مصطفی آزمایش	۱
۵	مکاشفات رضوی: شرح مثنوی معنوی (محمّدرضا لاهوری)	کورش منصوری	۱
٦	مناقب مرتضوی: محمّدصالح حسینی ترمذی)	کورش منصوری	۲

ردیف	عنوان	مؤلّف / مترجم	عرفان‌ایران
٧	در تمنّای خورشید: به‌مناسبت چاپ دوم کتاب خورشید تابنده	سیّد مسعود زمانی	٢
٨	سعادت‌نامه(حاج ملاّ سلطان‌محمّدگنابادی)	حاج دکتر نورعلی تابنده	٤
٩	جذبات الهیّه، منتخبات کلیّات شمس‌الدّین تبریزی (شیخ اسدالله ایزدگشسب)	دکتر محمّد ابراهیم باستانی پاریزی	٤
١٠	تصوّف، محمل پویای مقاومت‌و سازندگی: نگاهی به کتاب صوفیان و کمیسرها	دکتر ح. ا. تنهایی	٤
١١	تاریخ و جغرافیای گناباد (حاج سلطانحسین تابنده گنابادی)	دکتر شهرام پازوکی	٥ و ٦
١٢	بخشی‌از کتاب‌بشارةالمؤمنین:در بیان‌معنی شیعه و مؤمن و تحقیق تشیّع و ایمان (سلطان‌علیشاه گنابادی)	دکتر شهرام پازوکی	٧
١٣	رسالهٔ ذوالفقار: در حرمت کشیدن تریاک (مرحوم حاج ملّا علی نورعلیشاه گنابادی)	دکتر شهرام پازوکی	٨
١٤	ابحاث عشره (حاج محمّدخان قراگوزلو)	محمّد معصومی همدانی	٨
١٥	تقدیری از کتاب تائوی اسلام (ساچیکو مُراتا)	دکتر محمّد لگنهاوزن مترجم نرجس جواندل	٩
١٦	یادنامه صالح: مجموعه‌ای در شرح احوال و آثار مرحوم حاج شیخ‌محمّدحسن‌بیچاره بیدختی (صالح‌علیشاه)	عرفان ایران	١٠
١٧	دیباچه کتاب مستطاب فیه مافیه	حاج شیخ عبدالله حایری	١١
١٨	ولایت‌نامه (حاج ملّاسلطان‌محمّد گنابادی)	عرفان ایران	١١
١٩	سنّت عقلی اسلامی در ایران (دکتر سیّد حسین نصر)	دکتر مهدی امین رضوی مترجم سعید دهقانی	١٢
٢٠	طریقهٔ معنوی نورعلیشاه عارف ایرانی (میشل دومیرا)	مرسده همدانی	١٣

ردیف	عنوان	مؤلّف / مترجم	عرفان‌ایران
۲۱	قلب اسلام: ارزش‌های ماندگار برای بشریّت (دکتر سیّدحسین نصر)	حسین خندق‌آبادی	۱۴
۲۲	مرآة الحق (حاج محمّدجعفر کبودرآهنگی مجذوب‌علیشاه)	دکتر حامد ناجی اصفهانی	۱۵
۲۳	طریقهٔ ابومدین (وینسنت ج. کُرنل)	حبیب‌الله پاک‌گوهر	۱۶
۲۴	تفسیر بیان‌السّعادة فی مقامات العباده (حاج ملّا سلطان‌محمّد گنابادی)	دکتر عادل نادرعلی مترجم‌حسینعلی‌کاشانی‌بیدختی	۱۷
۲۵	ذوالفقار: در حرمت کشیدن تریاک (حاج ملّاعلی نورعلیشاه گنابادی)	حاج دکتر نورعلی تابنده	۱۸
۲۶	قلب فلسفه اسلامی: جستجوی خودشناسی در آموزه‌های افضل‌الدّین کاشانی (ویلیام چیتیک	دکتر محمّد لگن هاوزن مترجم مصطفی شهرآیینی	۱۸
۲۷	مقایسهٔ انسان فرهمند در شاهنامه با ولیّ در مثنوی (معصومه امین دهقان)	عرفان ایران	۲۰
۲۸	علیّ ابن ابی‌طالب إمام العارفین أو البرهان الجلیّ فی تحقیق انتساب الصوفیة إلی علیّ (احمدبن‌محمّدبن‌الصدیق‌الغماری‌الحسنی)	محمّدامین شاهجویی	۲۰

هنر و عرفان

ردیف	عنوان	مؤلّف	عرفان‌ایران
۱	معماری ذاکرانه: یادداشتی در مناسبات عملی ذکر با معمار و فعل معماری	مهندس‌مهردادقیومی‌بیدهندی	۱۲
۲	فریتهوف شوئون و معنای زیبایی	دکتر سعید بینای مطلق	۱۷

ردیف	عنوان	مؤلّف	عرفان‌ایران
٣	مجموعهٔ مزار شاه نعمت الله ولی: بررسی سیر تحوّل و تحلیل کالبدی	مهندس‌مهرداد‌قیّومی‌بیدهندی	١٧
٤	هنر سجّاده: محتوا و رمز	اِمّا کلارک مترجم سیّدمصطفی‌شهرآیینی	١٩
٥	مروری بر برخی از آثار معماری طریقهٔ نعمت‌اللّهیه‌درایران:مزار شاه نعمت‌الله‌ولی، مزار مشتاقیّه کرمان،مزار سلطانی‌گناباد	مهندس‌مهرداد‌قیّومی‌بیدهندی	٢٠

مقالات

ردیف	عنوان	مؤلّف / مترجم	عرفان‌ایران
١	ملاحظاتی در معنای بیعت	حاج دکتر نورعلی‌تابنده	١
٢	با دردکشان هر که درافتاد ورافتاد: شهادت مشتاق‌علیشاه‌کرمانی و عواقب آن	دکتر محمّد ابراهیم باستانی پاریزی	١و٢و٣
٣	پرواز در بعد عمودی	دکتر سیّد مصطفی آزمایش	١
٤	شالوده‌های جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی در مکتب شیعی ـ عرفانی نعمت اللّهیه سلطان علیشاهیه (نمونه: حاج سلطان‌حسین تابنده رضاعلیشاه)	دکتر ح ا. تنهایی	١
٥	سفر حجّ و عید قربان	حاج‌دکترنورعلی تابنده	٢
٦	نظری بر احوال و افکار خواجه یوسف همدانی	علیرضا ذکاوتی قراگوزلو	٢
٧	قوس حیات رسول اکرم	دکتر سیّد مصطفی آزمایش	٢ و ٤
٨	تصوّف عاشقانهٔ روزبهان بقلی	دکتر شهرام پازوکی	٢
٩	سیری در حالات رهروان طریقت	دکتر محمّدرضا نعمتی	٢

ردیف	عنوان	مؤلّف / مترجم	عرفان‌ایران
۱۰	ایران فرهنگی ـ ایران سیاسی	حاج دکتر نورعلی تابنده	۳
۱۱	پلورالیسم دینی و سنّت: نقد و بررسی مصاحبه دکتر نصر و جان هیک	دکتر محمّد لگن هاوزن مترجم نرجس جواندل	۳
۱۲	انشعاب و تشعّب در سلاسل تصوّف: مروری در آثار تاریخی صوفیانه استاد زنده‌یاد دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب	دکتر سیّد مصطفی آزمایش	۳
۱۳	روش تحقیق در حوزه‌های انسان‌شناسی عرفانی (نمونه: مرحوم حاج زین‌العابدین شیروانی مست‌علیشاه)	دکتر ح. ا. تنهایی	۳
۱۴	جستجو در احوال جناب نورعلیشاه اصفهانی و ارتباط علّامه سیّد بحرالعلوم با وی	محمودرضا اسفندیار	۳
۱۵	نظریّهٔ تشکیک در وجود: در حکمت ایران باستان و فلسفه اسلامی	اکبر ثبوت	٤و٥و٦
۱٦	سیری در تصوّف و حالات و مقامات شیخ ابوالحسن خرقانی	پرویز حقیقت	٦ و ٥
۱۷	تشیّع و تصوّف و عرفان	حاج دکتر نورعلی تابنده	۷
۱۸	تشیّع و تصوّف	دکتر سیّد حسین نصر مترجم دکتر غلامرضا اعوانی	۷
۱۹	اعتقادات مذهبی مولانا جلال الدّین بلخی: بحثی در تشیّع یا تسنّن مولوی	دکتر سیّد مصطفی آزمایش	۷
۲۰	نظریّه شیخ حیدر آملی در منزلت تصوّف و صوفی	دکتر ح. ا. تنهایی	۷
۲۱	جامع الاسرار سیّد حیدر آملی: جامع تصوّف و تشیّع	دکتر شهرام پازوکی	۷

ردیف	عنوان	مؤلّف / مترجم	عرفان‌ایران
۲۲	مولود کعبه	حاج دکتر نورعلی تابنده	۸
۲۳	فردوسی طوسی در آیینه شاهنامه	دکتر سیّد مصطفی آزمایش	۸
۲۴	نشر متون صوفیانه مفید است یا مضرّ؟	دکتر محمّد ابراهیم باستانی پاریزی	۸
۲۵	حدیثی در ذکر خرقهٔ صوفیه	دکتر شهرام پازوکی	۸
۲۶	در مسلخ عشق: غزا و جهاد نزد صوفیه	علیرضا ذکاوتی قراگزلو	۸
۲۷	عاشورای حسینی	حاج دکتر نورعلی تابنده	۹
۲۸	ماجرای دو نامه	دکتر سیّد جعفر شهیدی	۹
۲۹	تأمّلی در پیوند فکری مولوی و ابن‌عربی	دکتر سیّد حسن امین	۹ و ۱۰
۳۰	سیر آفاق و انفس	دکتر سیّد مصطفی آزمایش	۹
۳۱	خدای ابن‌عربی، خدای اکهارت: خدای فلاسفه یا خدای دین	دکتر قاسم کاکایی	۹
۳۲	آیا ایمان جز عشق و محبّت است؟	دکتر حشمت الله ریاضی	۹
۳۳	اهمیّت آثار فلسفیِ فارسی در سنّت فلسفه اسلامی	دکتر سیّد حسین نصر مترجم سعید دهقانی	۹
۳۴	نماز وسطیٰ و شرح نظر حضرت شاه نعمت الله ولی	دکتر ح. ا. تنهایی	۱۰
۳۵	اسرار عبادات از نظر حکیم سبزواری	علیرضا ذکاوتی قراگزلو	۱۰
۳۶	تأثیر شیخ نجم‌الدّین کبری بر عرفان و عارفان شیعی	محمودرضا اسفندیار	۱۰
۳۷	مقدّمه در باب تصوّف و عرفان	دکتر نعمت الله تابنده	۱۰
۳۸	خاطره‌ای از میرزا شکر الله مستوفی دربارهٔ قطبیّت مرحوم سعادت‌علیشاه	محمّد حسین آذری	۱۰
۳۹	ادوار وحی در مکّه	رژی بلاشر مترجم سیّدمصطفی آزمایش	۱۰

ردیف	عنوان	مؤلّف / مترجم	عرفان‌ایران
٤٠	عید سعید فطر	حاج دکتر نورعلی تابنده	۱۱
٤۱	مولوی بلخی و هندوستان: تأثیر صوفیان ایرانی در اشاعهٔ عرفان اسلامی و ادب فارسی در هند	دکتر حشمت الله ریاضی	۱۱
٤۲	وزن عروضی و وزن هجایی در موسیقی سماعی	دکتر سیّد مصطفی آزمایش	۱۱
٤۳	پیش‌داوری‌هایی دربارهٔ تشیّع	هانری کربن مترجم مرسده همدانی	۱۱
٤٤	ملاقات حاج شیخ عبدالله حایری و رضاشاه	عبدالحسین اورنگ	۱۱
٤٥	لایحه لیله هفدهم شهر ربیع‌الثّانی ۱۳۳۲	حاج شیخ عبدالله حایری	۱۱
٤٦	لایحه متمّم شب هفدهم ربیع‌الثّانی	حاج شیخ عبدالله حایری	۱۱
٤۷	لایحه دوم	حاج شیخ عبدالله حایری	۱۱
٤۸	جمع عید و عزا	حاج دکتر نورعلی تابنده	۱۲
٤۹	شاه نعمت‌الله ولی کرمانی: شاعر عارف	دکتر یانیس اِشوتْس	۱۲
٥٠	جستاری پیرامون اسم اعظم در عرفان اسلامی	دکتر حسن ابراهیمی	۱۲
٥۱	جنبه‌های شریعتی و طریقتی دستورات قرآن	حاج دکتر نورعلی تابنده	۱۳
٥۲	وسعت مشرب و اعتدال مذهب شاه سیّد نعمت الله ولی	دکتر سیّد مصطفی آزمایش	۱۳
٥۳	شیخ فخر الدّین عراقی	دکتر سهراب علوی‌نیا	۱۳
٥٤	مبانی فکری بنیادگرایی و حوادث ۱۱ سپتامبر	دکتر شهرام پازوکی	۱۳
٥٥	خواب و تعبیر خواب	دکتر سیّد حسن امین	۱۳و۱٤و۱٥

ردیف	عنوان	مؤلّف / مترجم	عرفان‌ایران
٥٦	تاریخچهٔ ورود مفهوم تصوّف به غرب	کارل ارنست مترجم معصومه امین دهقان	۱۳
٥۷	رؤیت ماه	حاج دکتر نورعلی تابنده	۱٤
٥۸	عید رمضان	حاج دکتر نورعلی تابنده	۱٤
٥۹	وحدت در کثرت و کثرت در وحدت: از وحدت وجود تا گلوبالیزاسیون	دکتر سیّد مصطفی آزمایش	۱٤
٦۰	چرا سنّت گرانیسم؟	دکتر محمّد لگن هاوزن مترجم منصور نصیری	۱٤
٦۱	نکات و تذکّرات فقری	حاج علی تابنده	۱٤
٦۲	عشق و شهادت	حاج علی تابنده	۱٤
٦۳	حضرت سیّد نورالدّین شاه نعمت‌الله ولی	حاج دکتر نورعلی تابنده	۱٥
٦٤	تأمّلی در برخی ابیات حافظ و قرائت آن	ابوالحسن پروین پریشانزاده	۱٥
٦٥	مکتوبی از مولانا در اعتقاد وی به خاندان ولایت	دکتر سیّد مصطفی آزمایش	۱٥
٦٦	قلندری در دیوان عطّار	دکتر یانیس اِشوتس	۱٦
٦۷	صلح و مراتب آن در تصوّف	دکتر محمّدرضا ریخته گران مترجم سیّدمصطفی شهرآیینی	۱٦
٦۸	مقایسه انسان فرهمند در شاهنامه با ولیّ در مثنوی	معصومه امین دهقان	۱٦
٦۹	صوفیه نخستین و تشیّع	علیرضا ذکاوتی قراگزلو	۱٦
۷۰	مولوی در تنگنای ادبیات	محمّد ابراهیم ایرج‌پور	۱٦
۷۱	عید مبعث	حاج دکتر نورعلی تابنده	۱۷
۷۲	تصوّف علوی: گفتاری در باب انتساب سلاسل صوفیّه به حضرت علی(ع)	دکتر شهرام پازوکی	۱۷
۷۳	تأمّلی در باب معنای روحانی کار	سیّد حسن آذرکار	۱۷
۷٤	کرامات اولیا در آثار مولانا	محمّد ابراهیم ایرج‌پور	۱۷

ردیف	عنوان	مؤلّف / مترجم	عرفان‌ایران
۷۵	یادی دیگر از حضرت سیّد نورالدّین شاه نعمت الله ولی	دکتر حاج نورعلی تابنده	۱۸
۷۶	شعر عارفانه محض و شعر رندانه و عاشقانه در شاه نعمت الله ولی	دکتر نصرالله پورجوادی	۱۸
۷۷	این دهان بستی دهانی باز شد: لطایف عرفانی ماه مبارک رمضان	دکتر محمّدرضا ریخته گران	۱۸
۷۸	قدریهٔ مسیحی	دکتر سیّد مصطفی آزمایش	۱۸
۷۹	برداشت‌های سنّت‌گرا، تجدّدگرا و بنیادگرا از اسلام معاصر	دکتر سیّد حسین نصر مترجم مصطفی شهرآیینی	۱۸
۸۰	برده‌داری در اسلام	حاج دکتر نورعلی تابنده	۱۹
۸۱	حرم شاه ولی چگونه اداره می‌شده است؟	دکتر محمّد ابراهیم باستانی پاریزی	۱۹
۸۲	ارتباط تشیّع،تصوّف‌وایران‌نزدهانری‌کربن	دکتر شهرام پازوکی	۱۹
۸۳	بررسی مواردی از آداب صوفیّه از نظر فقهی	علی آقانوری	۱۹
۸۴	معرّفی دیدگاه و آثار کربن در زمینهٔ کیمیای دورهٔ اسلامی	رضاکوهکن	۱۹
۸۵	فلسفهٔ عرفانی در اسلام	دکتر سیّد حسین نصر مترجم داوود آتشگاهی	۱۹
۸۶	نکاتی دربارهٔ حسن بصری	حاج دکتر نورعلی تابنده	۲۰
۸۷	ارادت حسن بصری به حضرت علی(ع)	حاج‌محمّدجعفرکبودرآهنگی (مجذوب‌علیشاه)	۲۰
۸۸	تحقیق در احوال حسن بصری	استاد محمود شهابی	۲۰
۸۹	ولایت معنوی در مثنوی مولوی	دکتر شهرام پازوکی	۲۰
۹۰	رند و رندی در آثار شاه نعمت‌الله ولی	دکتر یانیس اِشوتس مترجم معصومه امین دهقان	۲۰